

شرح كتاب الأسفار الأربعة

الإلهيّات بالمعنى الأعمّ

تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري دام ظله

الجزء الثالث

بقلم

الشيخ قيصر التميمي

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة ـ باب الدروازة

١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م

يطلب من

- مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد
٠٠٩٦٤ـ ٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
٠٠٩٦٤ـ ٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
- مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء
٠٠٩٦٤ـ ٧٨٠١٤٢١١٩٤
- معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف
٠٠٩٦٤ـ ٧٧١١٦٤١٦٦٩
- مكتبة زين العابدين؛ البصرة ـ الطويسة
٠٠٩٦٤ـ ٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
- مكتبة دار الأمير؛ الناصرية ـ الحبوبي
٠٠٩٦٤ـ ٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الفصل السادس

في أنّ الوجودات هويّات بسيطة
وأنّ حقيقة الوجود ليست معنىً جنسيّاً
ولا نوعيّاً ولا كلّيّاً مطلقاً

الحكم الأوّل: حقيقة الوجود العينيّة غير مركّبة من جنس وفصل

الحكم الثاني: حقيقة الوجود ليست من المعاني الكليّة الماهويّة

إعلم: أنّ الحقائقَ الوجوديّةَ لا تتقوّمُ مِن جنسٍ وفصل.

وبيانُ ذلك بعد ما تقرّرَ في علم الميزان: أنّ افتقارَ الجنسِ إلى الفصل ليس في تقوُّمِه مِن حيثُ هو هو، بل في أن يوجدَ ويُحَصَّلَ بالفعل، فإنّ الفصلَ كالعلّةِ المفيدةِ للجنسِ باعتبارِ بعضِ الملاحظاتِ التفصيليّةِ العقليّة، هو أنّه لو كان لحقيقةِ الوجودِ جنسٌ وفصلٌ، لكان جنسُه إمّا حقيقةَ الوجودِ أو ماهيّةً أخرى معروضةً للوجود، فعلى الأوّلِ يلزمُ أن يكونَ الفصلُ مفيداً لمعنى ذاتِ الجنس، فكانَ الفصلُ المقسّمُ مقوّماً، هذا خلف. وعلى الثاني تكونُ حقيقةُ الوجودِ إمّا الفصلَ أو شيئاً آخر، وعلى كلا التقديرينِ يلزمُ خرقُ الفرض كما لا يخفى، لأنّ الطبائعَ المحمولةَ متّحدةٌ بحسب الوجودِ، مختلفةٌ بحسبِ المعنى والمفهوم، وهاهنا ليس الأمرُ كذلك.

وأيضاً يلزمُ تركّبُ الوجود الذي لا سببَ له أصلاً، وهو محال.

وأمّا ما قيل في نفي كونِ الوجودِ جنساً: من أنّه لو كان جنساً لكان فصلُه: إمّا وجوداً، وإمّا غيرَ وجود، فإن كان وجوداً يلزُم أن يكونَ الفصلُ مكانَ النوع؛ إذ يُحمَلُ عليه الجنسُ، وإن كان غيرَ وجودٍ لزمَ كونُ الوجودِ غيرَ وجود.

فهو سخيفٌ؛ فإنّ فصولَ الجواهرِ البسيطةِ مثلاً جواهر، وهي مع ذلك ليستْ بأنواعٍ مندرجةٍ تحتَ الجوهر بالذات، بل إنّما هو فصولٌ فقط. وكذا فصلُ الحيوانِ مثلاً يُحمَلُ عليه الحيوانُ، وليس يلزمُ مِن ذلك أن يكونَ

فصلُ الحيوانِ نوعاً، وستجيءُ كيفيّةُ ذلك مِن ذي قَبَلٍ إن شاء الله تعالى.

وإذا تقرّرَ نفيُ كونِ الوجودِ جنساً مِن نفيِ المخصّصاتِ الفصليّةِ عنه، فبمثلِ البيانِ المذكورِ يتبيّنُ انتفاءُ نوعيّتهِ.

وبالجملة: عمومُه وكليّتُه بانتفاء ما يقعُ به اختلافٌ غيرُ فصليٍّ عنه، كالمخصّصاتِ الخارجيّةِ من المصنّفاتِ وغيرِها، فإنّ تلكَ الأمورَ إنّما هي أسبابٌ في كون الشيءِ موجوداً بالفعل لا في تقويم معنَى الذاتِ وتقريرِ ماهيّتها. وكما أنّ النوعَ لا يحتاجُ إلى الفصل في كونِه متّصفاً بالمعنى الجنسيّ، بل في كونه محصّلاً بالفعل، فكذلك الشخصُ لا يحتاجُ إلى المشخّصِ في كونه متّصفاً بالمعنى الذي هو النوع، بل يحتاجُ إليه في كونه موجوداً. وهذا إنّما يُتصوّرُ في غير حقيقةِ الوجود. فلو كان ما حقيقتُه الوجودُ يتشخّصُ بما يزيدُ على ذاته، لكانَ المشخّصُ داخلاً في ماهيّة النوع. فثبتَ: أنّ ما هو حقيقتُه الوجودُ ليس معنىً جنسيّاً ولا نوعيّاً ولا كليّاً من الكلّيات، وكلُّ كليٍّ وإن كان من الثلاثةِ الباقية فهو راجعٌ إلى الجنس أو النوع، كما لا يخفى.

فظهر: أنّ الوجوداتِ هويّاتٌ عينيّةٌ ومتشخّصاتٌ بذواتها، من غير أن توصفَ بالجنسيّةِ والنوعيّةِ والكليّةِ والجزئيّة، بمعنى كونها مندرجةً تحت نوعٍ أو جنس، أو بمعنى كونها متشخّصةً بأمرٍ زائدٍ على ذاتها، بل إنّما هي متميّزةٌ بذواتها لا بأمرٍ فصليّ أو عرضيّ؛ وإذ لا جنسَ لها فلا فصلَ لها، فلا حدَّ لها؛ وإذ لا حدَّ لها فلا برهانَ عليها؛ لتشاركهما في الحدود ـ كما مرّت الإشارةُ إليه ـ فالعلمُ بها إمّا أن يكونَ بالمشاهدة الحضوريّة، أو بالاستدلالِ عليها بآثارِها ولوازمِها، فلا تعرفُ بها إلّا معرفةٌ ضعيفة.

الشرح

يتعرّض المصنّف في هذا الفصل ـ بحسب ما هو الملاحظ في عنوانه ـ لحكمين من أحكام الوجود الخارجيّ العينيّ، وهما:

الحكم الأوّل: إنّ حقيقة الوجود وهويّته العينيّة الخارجيّة بسيطة، وغير مركّبة من جنس وفصل.

الحكم الثاني: إنّ حقيقة الوجود ليست من المعاني الكليّة الماهويّة، فليست هي جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً ولا عرضيّاً عامّاً ولا خاصّاً، أي ليست من كليّات باب الإيساغوجي. وسوف يظهر من سياق الحديث في هذا الفصل، أنّ الغاية منه نفي جميع الأحكام الثابتة للماهيّة عن حقيقة الوجود.

مقدّمات تمهيدية

ولكن قبل الشروع في بيان هذين الحكمين لحقيقة الوجود، وإقامة البرهان لإثباتهما، ينبغي الالتفات إلى المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: ارتباط هذا الفصل بمبحث أصالة الوجود

بعد أن أثبت الطباطبائي أصالة الوجود في نهاية الحكمة، جعل هذين الحكمين المذكورين في هذا الفصل من الفروع المترتّبة على مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وكذا الحال في جميع أحكام الماهيّات، حيث يقول في مقام استعراض النتائج المتفرّعة على القول بأصالة الوجود:

«وثانياً: إنّ الوجود لا يتّصف بشيءٍ من أحكام الماهيّة، كالكليّة والجزئيّة، وكالجنسيّة والنوعيّة والفصليّة والعرضيّة الخاصّة والعامّة... الخ.

وثالثاً: أنّ الوجود لا يكون جزءاً لشيء، لأنّ الجزء الآخر والكلّ المركّب منهما

إن كانا هما الوجود بعينه، فلا معنى لكون الشيء جزءاً لنفسه، وإن كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود، كان باطل الذات، إذ لا أصيل غير الوجود، فلا تركيب. وبهذا البيان يثبت أنّ الوجود لا جزء له، ويتبيّن أيضاً أنّ الوجود بسيط في ذاته»[(١)].

إذن بناءً على أصالة الوجود بتفسيرها المشهور المتقدّم، تكون حيثيّة الوجود غير حيثيّة الماهيّة؛ لأنّ الماهيّات الاعتباريّة عبارة عن أمور عدميّة باطلة الذات، وغير متحقّقة في الأعيان، وهي تمثّل حدّ الوجود العيني ومنتهاه العدميّ، ولا تُعقل حينئذٍ العينيّة الخارجيّة بين حيثيّة الوجود التي هي أمرٌ عينيّ، وبين حيثيّة الماهيّة التي هي أمرٌ عدميّ، وبناءً على هذا ذهب أصحاب هذه القراءة إلى القول بالاتّحاد بين الوجود والماهيّة في الخارج، ومن الواضح أنّ الاتّحاد فرع الإثنينيّة الحيثويّة، وقد يستظهر ذلك من قول صدر المتألّهين في الفصل السابق: «وإن كان الوجود والماهيّة في كلّ ذي ماهيّة متّحدين في العين»[(٢)].

وبناءً على هذه النقطة ذكرنا في الأبحاث الماضية، أنّ أحكام الوجود بالذات كالخارجيّة العينيّة ونحوها، لا تُنسب إلى الماهيّة إلّا بالعرض والمجاز العقلي، ومن باب سراية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

كذلك هو الحال بالنسبة إلى أحكام الماهيّة بالذات، كالجنسيّة والنوعيّة والفصليّة ونحو ذلك، وكالتركّب من الجنس والفصل، فإنّ هذه من مهمّات أحكام الماهيّات، لأنّ الماهيّات في الأعمّ الأغلب مركّبة من جنس وفصل، أو تكون هي في ذاتها من المعانيّ الجنسيّة أو النوعيّة أو الفصليّة أو العرضيّ العامّ أو الخاصّ، فإنّ مقسم هذه الكلّيات الخمسة هي الماهيّات، ولا تُنسب هذه الأحكام إلى الوجود ولا تُحمل عليه، إلّا بالعرض وبضرب من العناية والمجاز العقلي.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٢.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٦.

ولكن بناءً على ما بيّناه مفصّلاً في مباحث أصالة الوجود، يتّضح:

أوّلاً: إنّ في هذا الكلام خلطاً واضحاً بين أحكام الماهيّة من حيث هي، المتقرّرة في نفس الأمر والواقع قبل الوجود، وبين أحكام الماهيّة الموجودة في الخارج بالوجود.

فإنّ الماهيّة كماهيّة (الإنسان) مثلاً، ليست من حيث هي إلّا هي وذاتيّاتها، وهذا حكمها بحسب تقرّرها النفس الأمري قبل الوجود، ثمّ إنّ الذهن لّما يحلّل ذات تلك الماهيّة وذاتيّاتها، يجدها نوعاً مركّباً من ذاتيّاته، وهما الجنس والفصل، وهذه مفاهيم ومعقولات ثانية منطقيّة، ينتزعها العقل في الذهن عند تحليله الماهيّة المتقرّرة في نفس الأمر، وهي الماهيّة من حيث هي، وأمّا الماهيّة الموجودة في الأعيان بالوجود، فهي بناءً على القراءة المشهورة لأصالة الوجود، عبارة عن أمرٍ عدميّ يُمثّل حدّ الوجود ومنتهاه في الواقع العيني، وهي من هذه الجهة متّحدة مع الوجود الخارجيّ، وليست نوعاً، ولا مركّبة من جنس وفصل، ولا تتّصف بالكليّة والجزئيّة، ولا أيّ شيءٍ آخر من الأحكام والمعقولات الثانية المنطقيّة، المرتبطة بعالم التحليل الذهني.

ومن الواضح أنّ الحديث في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، يقع حول الوجود في الأعيان والماهيّة الموجودة به، لا حول الماهيّة من حيث هي.

والكلام ذاته نقوله بناءً على القراءة المختارة لأصالة الوجود، فإنّ الماهيّة الموجودة بالوجود عين الوجود في الخارج، ولا تتّصف بالكليّة والجزئيّة.

وثانياً: لو فرضنا أنّ الماهيّة الموجودة بالوجود هي التي تتّصف بأنّها نوع، أو أنّها مركّبة من جنس وفصل، ولكنّه بناءً على القراءة المختارة لأصالة الوجود، تكون أحكام الماهيّة التي هي عين الوجود أحكاماً لنفس الوجود في الواقع العينيّ، ولكن بحسب الواقع ونفس الأمر تنسب تلك الأحكام إلى جهة ما به الامتياز وهي الماهيّات أوّلاً وبالذات، كما أنّ الأحكام المشتركة بين الوجودات

في الأعيان تُنسب في نفس الأمر والواقع إلى جهة ما به الاشتراك وهو الوجود.

وقد ذكرنا في مباحث أصالة الوجود، أنّ المحكم من كلمات صدر المتألّهين يثبت القراءة المختارة لأصالة الوجود، وهو مبنى العينيّة بين الوجود والماهيّة، وهذا المبنى لا يُنتج ما يرمي المصنّف لإثباته في هذا الفصل، من عدم اتّصاف الوجود بأحكام الماهيّة في الأعيان، ويُشكّل هذا قرينةً على أنّ الماهيّة المبحوث عنها في هذا الفصل ليست هي الماهيّة الموجودة المبحوث عنها في فصل أصالة الوجود، فلا يمكن جعل ما في هذا الفصل من فروع مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وثالثاً: إنّ ما ذكروه لو سُلّم، إنّما يتأتّى في الماهيّات بالمعنى الأخصّ، أي ما يُقال في جواب (ما هو؟)، ولا يتأتّى في عموم الماهيّات بما يشمل الماهيّات بالمعنى الخاصّ، كالعلم والقدرة والعليّة والمعلوليّة ونحو ذلك من المفاهيم التي هي غير مفهوم الوجود، فإنّها تتّصف بلحاظ الواقع الخارجيّ بالكليّة والجزئيّة والصدق والاندراج، كما تقدّم بيانه.

ومن هنا نجد أنّ ظاهر كلمات المصنّف في هذا الفصل لا تنسجم مع جعل الأحكام الواردة فيه من فروع مسألة أصالة الوجود، لأنّنا نجده قد تصدّى ـ كما سيأتي ـ لإقامة الدليل والبرهان على بساطة حقيقة الوجود العينيّة، وعدم تركبّها من الجنس والفصل، وكذا استدلّ عدم كونها معنىً جنسيّاً ولا كليّاً مطلقاً، ولو أنّه أراد جعل ذلك من فروع مسألة أصالة الوجود، لاكتفى بذلك عن البرهنة والاستدلال كما فعل غيره من متأخّري الحكماء.

والشاهد على ذلك أيضاً: أنّنا نجد عنوان هذا الفصل وأدلّته قد جاءت في كلمات حكماء المشّاء السابقين على صدر المتألّهين، مع أنّهم لم يذكروا عنواناً خاصّاً لمسألة أصالة الوجود، وهذا ما سوف نشير إليه في كلمات المحقّق الطوسي والعلّامة الحلّي[1].

---

(١) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، العلاّمة الحلّي، جماعة المدرّسين، قم: ص٦٠ـ٦١.

والحاصل: أنّنا سواءً بنينا على القراءة المشهورة أم القراءة المختارة لأصالة الوجود، لا تكون الأحكام في هذا الفصل من فروع مسألة أصالة الوجود.

المقدّمة الثانية: البحث في مصداق الوجود لا مفهومه

إنّ المراد من حقيقة الوجود التي يُراد إثبات تلك الأحكام لها في هذا الفصل، هو الهويّة العينيّة والمصداق الخارجيّ للوجود، ولا يرتبط البحث في المقام بمفهوم الوجود وأحكامه، فالبحث هنا من قبيل ما تقدّم في فصلي أصالة الوجود وتخصّصه، فإنّ كلّ واحد من الحكم فيهما مرتبط بالهويّة العينيّة الخارجيّة، كذلك الحال في المقام، وليس المقام من قبيل ما سبق من البحث في بداهة مفهوم الوجود واشتراكه المعنوي.

وممّا ذكرناه في هذه المقدّمة، يظهر التأمّل في استدلال العلّامة الحلّي على بساطة الوجود وعدم تركّبه من الجنس والفصل، حيث أرجع البحث في المقام إلى مفهوم الوجود بما هو مفهومٌ ومُدرك عقليّ.

قال العلّامة الحلّي في شرح التجريد: «قد بيّنا أنّ الوجود عارضٌ لجميع المعقولات، فلا معقول أعمّ منه، فلا جنس له، فلا فصل له، لأنّ الفصل هو المميّز لبعض أفراد الجنس عن البعض، فإذا انتفت الجنسيّة، انتفت الفصليّة، بل هو بسيط»[1].

وعبارته واضحة وصريحة في إرجاع البحث إلى عالم المفاهيم والمعقولات الذهنيّة، مع أنّ الأمر في المقام ليس كذلك، لأنّ البساطة المفهوميّة ليست من مختصّات الوجود، بل تشمل أيضاً جملة من المفاهيم الماهويّة. فما ذكره العلّامة الحلّي، من الخلط بين حكمي المفهوم والمصداق.

---

(١) المصدر السابق: ص٦١.

المقدّمة الثالثة: المراد من حقيقة الوجود

في هذا الفصل يستعمل اصطلاح حقيقة الوجود ـ بلحاظ الهويّة العينيّة الخارجيّة ـ في كلمات الحكماء، ويُراد به واحد من معانٍ ثلاثة:

١. استعمال حقيقة الوجود بمعنى واجب الوجود.

٢. استعمال حقيقة الوجود بمعنى جميع مراتب الوجود التشكيكيّة بنحو الانحلال والاستغراق، ويكون الحكم المحمول على حقيقة الوجود بهذا المعنى ثابتاً لكلّ مرتبة من مراتب الوجود الخارجي.

٣. استعمال حقيقة الوجود بمعنى مجموع مراتب الوجود التشكيكيّة بما هو مجموع، ويكون الحكم المحمول على حقيقة الوجود بهذا المعنى ثابتاً لمجموع مراتب الوجود الخارجيّ بقيد المجموع، ولا يثبت لكلّ مرتبة بخصوصها.

وفي هذا الفصل عندما يقال إنّ حقيقة الوجود بسيطة وغير مركّبة من جنس وفصل، أو أنّها ليست من المعاني الكليّة الماهويّة، يُراد الاستعمال الثاني لحقيقة الوجود، أي: إنّ هذا الحكم لجميع مراتب الوجود التشكيكيّة بنحو الانحلال والاستغراق، ولكلّ واحدةٍ من تلك المراتب بخصوصها.

المقدّمة الرابعة: تحديد طبيعة الأحكام المحمولة في هذا الفصل على الوجود

بناءً على ما ذكرناه في المقدّمة السابقة، يتضّح أنّ الحكمين اللذين أوردهما المصنّف في هذا الفصل من أمثلة النحو الثالث من أنحاء المحمولات على موضوع الفلسفة ـ وهو الوجود بما هو موجود ـ وذلك لأنّ المحمولات على موضوع الفلسفة على ثلاثة أنحاء:

١. المحمولات التي تعرض موضوع الفلسفة، ويكون الحكم بها على قسم خاصّ من مصاديق الموضوع، كالحكم على الوجود بأنّه علّة أو معلول أو بالقوّة أو بالفعل أو نحو ذلك، فإنّ بعض مصاديق الوجود علّة وبعضها معلول،

وبعضها بالقوّة وبعضها بالفعل.

٢. المحمولات التي تعرض موضوع الفلسفة وهو الوجود بما هو موجود، ويكون الحكم بها على الموضوع بقيد المجموعيّة لمصاديقه الخارجيّة، ولا يقبل الكثرة ولا التعدّد والانحلال بحسب التحقّق العيني والمصداق الخارجيّ، وذلك من قبيل التشكيك في الوجود، فإنّ موضوعه حقيقة الوجود المجموعيّة، لأنّه من الأحكام والأوصاف الثابتة لمجموع مراتب الوجود التشكيكيّة بقيد المجموع، وليس هو حكماً لكلّ مرتبة بخصوصها، فإنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود لا يحكم عليها بالتشكيك.

إذن ليس لهذا النحو من المحمولات إلّا مصداقاً واحداً في الأعيان، وهو مجموع مراتب حقيقة الوجود بقيد المجموعيّة.

٣. المحمولات التي تعرض موضوع الفلسفة، ويكون الحكم بها على جميع مراتب الوجود ومصاديقه الخارجيّة، فهي قابلة للكثرة والتعدّد بتعدّد مراتب الوجود وكثرتها، أي إنّ الحكم بها كما يثبت لموضوع الفلسفة، وهو الوجود بما هو موجود، يثبت أيضاً لكلّ مرتبة من مراتب الوجود بخصوصها، وذلك من قبيل الحكم بأصالة الوجود، فكما أنّ حقيقة الوجود على سعتها أصيلة في قبال الماهيّة، كذلك هو الحكم على كلّ مرتبة وجوديّة في الأعيان ، فإنّ وجودها هو الأصيل في قبال ماهيّتها.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ الحكم على حقيقة الوجود بالبساطة وعدم التركيب من جنس وفصل، وعدم كونها أيضاً من المعاني الكليّة الماهويّة، إنّما هو حكم على كلّ مرتبة من مراتب الوجود بهويّتها العينيّة الخارجيّة، بالإضافة إلى كونه حكماً لحقيقة الوجود بنحوٍ عامّ، وبما يشمل حقيقة الوجود على سعتها وانبساطها.

المقدّمة الخامسة: البساطة من أحكام الوجود التشكيكيّة

في البداية لابدّ أن يُعلم بأنّ الأحكام التي تثبت للوجود في الأعيان مساوقةٌ لنفس الوجود، وهذا أصلٌ موضوعيّ سيأتي إثباته في البحوث اللاحقة؛ وحكم البساطة المحمول على الوجود من جملة تلك الأحكام المساوقة للوجود في الأعيان، وحيث أسلفنا ـ وسيأتي أيضاً ـ أنّ حقيقة الوجود مشكّكة وذات مراتب متفاوتة، فلابدّ أن يكون حكم البساطة أيضاً مشكّكاً وله مراتب متفاوتة.

وتأسيساً على ذلك نجد أنّ حكم البساطة وما يُقابله من التركيب ينقسم إلى أقسام متعدّدة ومتفاوتة.

وفي هذا الفصل عندما يُثبت المصنّف بساطة الوجود وينفي التركيب عنه في الأعيان، لا يريد أن يثبت البساطة وينفي التركيب بجميع أقسامه، وإنّما يريد أن ينفي التركيب من ناحية الجنس والفصل، ويثبت بساطة الوجود من هذه الناحية.

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمات المهمّة، ننتقل إلى بيان وتوضيح الأحكام التي ذكرها المصنّف لحقيقة الوجود العينيّة في هذا الفصل.

الحكم الأوّل: حقيقة الوجود العينيّة غير مركّبة من جنس وفصل

قلنا بأنّ هذا الحكم يرتبط بمسألة البساطة والتركيب في حقيقة الوجود العينيّة، والمطلوب إثباته هنا بساطة الوجود وعدم تركّبه من الجنس والفصل، وقد ابتدأ المصنّف في بيانه لهذا الحكم بقوله: «اعلم أنّ الحقائق الوجوديّة لا تتقوّم من جنس وفصل»، ومراده من الجنس والفصل المنفيّ تركّب الوجود منهما، معناهما الثابت للماهيّة في البحوث المنطقيّة، أي مقوّماتها الذاتيّة.

ومن هنا نجد أنّ المصنّف أشار في المقام إلى مقدّمة قبل البرهنة والاستدلال على هذا الحكم، وهي من الأصول الموضوعيّة الثابتة في علم المنطق، وحاصلها:

أنّ العلل تنقسم ـ على أساس طبيعة النسبة لمعاليلها ـ إلى قسمين:

١. **علل القوام**: وهي التي تكون داخلةً في ماهيّة الشيء ومقوّمةً لها، كالحيوانيّة والناطقيّة بالنسبة إلى ماهيّة الإنسان.

٢. **علل الوجود**: وهي الخارجة عن ذات الشيء وماهيّته، وتكون علّةً وواسطةً في تحقّق ذلك الشيء وتحصّله في الأعيان.

ونسبة الفصل إلى الجنس، من قبيل القسم الثاني من أقسام العلل، أي: إنّ الجنس يحتاج إلى الفصل في وجوده وتحصّله خارجاً، ولا يحتاج إليه في تقوّم ذاته وماهيّته. فعندما نُعرّف حقيقة الجنس تعريفاً ماهويّاً، لا نأخذ الفصل في حدّه وتعريفه. فمثلاً: عند تعريف ماهيّة (الحيوان) التي هي جنس لماهيّة (الإنسان والفرس والحمار) لا نأخذ الفصل وهو (الناطق والصاهل والناهق) في حدّها وتعريفها، فيقال: (ماهيّة الحيوان: جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة) ولا يدخل الفصل كالناطق في التعريف الذي يتضمّن الذاتيّات وعلل القوام؛ ومن هنا ذكروا بأنّ نسبة الفصل إلى الجنس نسبة العرضيّ الخاصّ في باب الكلّيات، وهو من علل الوجود بالنسبة إلى الجنس بحسب باب البرهان.

قال الشيخ الرئيس: «الفصل معنىً خارج عن طبيعة الجنس... ونسبة الفصل إليه من وجه كنسبة الخاصّة التي توجد في البعض، لكنّ الفصل يقوّمه موجوداً بالفعل، وإن لم يدخل في حدّه وماهيّته دخوله في إنيّته، ككثير من العلل وكالصورة للمادّة»[1].

وبنفس المضمون ما ذكره بهمنيار في التحصيل، حيث قال: «لكنّ الفصل يقرّره [أي الجنس] بالفعل، وإن لم يدخل في ماهيّته وحده دخوله في إنيّته،

---

(١) **الشفاء**، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي وسعيد زايد، منشورات ذوي القربى، قم: ج١ ص١١٠، قسم المنطق، المقالة الثانية.

ومعنى قولي: (دخوله في إنيّته): أنّه يقوّم الجنس من حيث يوجد، لا من حيث يتحقّق جنساً، ككثير من العلل»[١].

وقال الفخر الرازي في هذا المجال: «الجزء الفصليّ علّةٌ لوجود الجزء الجنسيّ، ويكون مقسماً للطبيعة الجنسيّة المطلقة، وعلّة للقدر الذي هو حصّة النوع منه، وجزءاً للمجموع الحاصل منه وممّا يتميّز به عن غيره، وذلك مثل الناطق الذي هو علّة الحيوان»[٢].

إذن الفصل الذي يكون جزءاً مقوّماً للنوع كالناطق في ماهيّة الإنسان، يكون علّة محصّلة لوجود الجنس في تلك الماهيّة، وهو الحيوانيّة، ولا يقوّم الجنس من حيث ذاته وماهيّته، وهذا ما أكّده المصنّف بقوله: «إنّ افتقار الجنس إلى الفصل ليس في تقوّمه من حيث هو هو، بل في أن يوجد ويحصل بالفعل، فإنّ الفصل كالعلّة المفيدة للجنس»، وقال: «كالعلّة» ولم يقل علّة، باعتبار أنّ الفصل ليس علّة مفيضة للوجود على مباني الحكمة المتعاليّة، وإنّما هو من العلل المعدّة.

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمة التي أشار إليها المصنّف، ننتقل إلى بيان الاستدلال على بساطة الوجود الخارجيّ وعدم تركّبه من جنس وفصل، فنقول:

الدليل الأوّل: حقيقة الوجود لا جنس لها

البيان الإجمالي: لو لم يكن الوجود بسيطاً، وكان مركّباً من الجنس والفصل، فإنّ الجنس في حقيقته المركّبة إمّا أن يكون وجوداً أو يكون أمراً آخر غير الوجود، والتالي بكلا شقّيه باطل، فالمقدّم مثله.

البيان التفصيلي: إنّ هذا الدليل يتألّف من قياسٍ استثنائيٍّ كما هو واضح،

---

(١) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٠.

(٢) **المباحث المشرقية**، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذوي القربى، قم: ج١ ص١٥٨.

وتتوقّف صحّة كلّ قياسٍ استثنائيّ على أمرين، أحدهما بيان الملازمة بين المتقدّم والتالي، والآخر إثبات بطلان اللازم.

أمّا بيان الملازمة: فإنّها قائمة على أساس قسمة عقليّة ثنائيّة دائرة بين النفي والإثبات، حاصلها:

إنّ الجنس الذي فُرض تركّب حقيقة الوجود منه ومن الفصل، لا يخلو حاله: إمّا أن يكون نفس حقيقة الوجود أو لا، وبناءً على الشقّ الثاني إمّا أن يكون ماهيّة معروضة للوجود أو لا، وهذا الشقّ الثاني ليس له مصداق إلّا العدم، لأنّ الأشياء إمّا ماهيّة أو وجود، وليس دونهما إلّا العدم.

إذن: الجنس المفروض أخذه في حقيقة الوجود: إمّا أن يكون وجوداً أو ماهيّة أو عدماً، وحيث إنّ كونه عدماً واضح البطلان؛ لأنّ العدم بطلانٌ محض، لا يصلح أن يكون جنساً لأيّ حقيقة من الحقائق، نجد أنّ المصنّف لم يتعرّض لبطلان هذا الشقّ من اللازم، وجعله دائراً بين كونه وجوداً أو ماهيّة.

وأمّا بطلان اللازم: فيعتمد على بيان بطلان كون الجنس وجوداً أو ماهيّة معروضة للوجود.

أمّا بطلان الشقّ الأوّل من اللازم، وهو كون الجنس نفس حقيقة الوجود، فإثباته يعتمد على المقدّمة السابقة التي استفدناها كأصلٍ موضوعيّ من علم المنطق، وهي أنّ الفصل في كلّ ماهيّة لا يُقوّم حقيقة الجنس في تلك الماهيّة، وإنّما هو علّة محصّلة لوجود الجنس، وفي المقام لو كان لحقيقة الوجود جنس، وكان هذا الجنس نفس حقيقة الوجود، للزم أن يكون الفصل المقسّم والمحصّل مقوّماً، وهو خلف ما هو مقرّر في ذلك الأصل الموضوعيّ.

بيان ذلك: إنّنا لو فرضنا أنّ جنس الوجود نفس حقيقة الوجود، فإنّ هذا معناه أنّ تحصّل الجنس وتحقّقه ووجوده المستفاد من الفصل ـ بحسب الفرض ـ ليس شيئاً خارجاً عن ذات وهويّة الجنس، بل هو عين ذات هويّته وحقيقته التي

هي نفس الوجود، وحينئذٍ لا يكون الفصل مُفيداً ومُعطياً للجنس شيئاً وراء ذاته وهويّته؛ لأنّ الفصل يُفيد تحصّل الجنس ووجوده بالفعل في الأعيان، وقد فرض في هذا الشقّ من التالي أنّ ذات الجنس وهويّته نفس الوجود، فيكون الفصل في هذا الفرض مقوّماً للجنس ومفيداً لذاته التي هي الوجود، وهذا خلف ما فرضناه، من أنّ الفصل لا يقوّم حقيقة الجنس، وإنّما يُقسّمه ويحصّله وجوداً بالفعل، فينقلب غير المقوّم مقوّماً، وغير الذاتيّ ذاتيّاً، وهو محال. فيبطل بهذا البيان الشقّ الأوّل من التالي.

وأمّا بطلان الشقّ الثاني من اللازم، وهو كون الجنس شيئاً غير الوجود ومعروضاً له، فباعتبار لزوم العينيّة بين جهة الاتّحاد وبين جهة الاختلاف في الحمل، وهو خلاف ما ثبت في محلّه من شرطيّة التعدّد والمغايرة بين الجهتين، لكي يكون الحمل صحيحاً ومفيداً.

وتوضيح ذلك: يعتمد على الإشارة إلى ما ذكروه في علم المنطق من «أنّ معنى الحمل هو الاتّحاد بين شيئين؛ لأنّ معناه أنّ هذا ذاك، وهذا المعنى كما يتطلّب الاتّحاد بين الشيئين، يستدعي المغايرة بينهما، ليكونا حسب الفرض شيئين، ولولاهما لم يكن إلّا شيءٌ واحد، لا شيئان.

وعليه لابدّ في الحمل من الاتّحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى، كيما يصحّ الحمل[1]؛ ولذا لا يصحّ الحمل بين المتباينين، إذ لا اتّحاد بينهما. ولا يصحّ حمل الشيء على نفسه[2]، إذ الشيء لا يغاير نفسه»[3].

---

(١) وأيضاً: لولا التغاير بين الموضوع والمحمول، لما كان الحمل مُفيداً.

(٢) أي إنّ الشيء إذا كان واحداً من جميع الجهات، حتّى من جهة لحاظه موضوعاً في الحمل، فإنّ الحمل لا يكون صحيحاً، لأنّه لا يصلح إلّا أن يكون موضوعاً، والحمل يفتقر إلى أمرين، هما الموضوع والمحمول.

(٣) **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة: ص١٠٠.

ثمّ إنّ جهة الاتّحاد في كلّ حمل هي الوجود، فإنّ الوجود الرابط في الحمل هو الذي يؤمّن العلاقة بين الموضوع والمحمول، ويصحّح حمل أحدهما على الآخر، ولولا هذا النحو من الوجود الحرفيّ الرابط، كانت النسبة بين الموضوع والمحمول هي نسبة التباين، فلا يصحّ الحمل.

وأمّا جهة الاختلاف في كلّ حمل، فترجع إلى التغاير المفهوميّ بين الموضوع والمحمول، سواءً كان الحمل شائعاً أم أوّليّاً. هذا ما يرتبط بصحّة الحمل وإفادته بنحوٍ عامّ.

وهكذا الحال في باب الكلّيات، حيث ذكروا بأنّ الفصل وكذا النوع يحملان على الجنس، والذي يُصحّح هذا النحو من الحمل ويجعله مفيداً، هو أنّ هذه الكلّيات الذاتيّة موجودة في الخارج بوجودٍ واحد، وهي متغايرة بحسب المفهوم في الذهن، فالوجود يُمثّل جهة الوحدة والاتّحاد في هذا الحمل، ويُمثّل المفهوم جهة التمايز والاختلاف، فيكون الحمل صحيحاً ومفيداً.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة المنطقيّة، نقول:

لو كان الوجود مركّباً من جنس وفصل كما هو المفترض، وكان الموضوع وهو الجنس شيئاً غير الوجود، فلابدّ أن يكون معروضه ومحموله نفس الوجود، فصلاً كان المحمول أم نوعاً، وإلّا لما تحقّق شيء في متن الأعيان، لأنّ المركّب من أمرين غير الوجود ليس موجوداً، فما افترضناه وجوداً صار عدماً، وصار حمل الفصل والنوع على الجنس باطلاً؛ لافتقاد جهة الوحدة والاتّحاد وهي الوجود؛ إذن لابدّ أن يكون المحمول وجوداً، وحينئذٍ لو كان الوجود محمولاً على الجنس، يلزم القول بالعينيّة بين جهتي الاتّحاد والاختلاف في هذا النحو من الحمل، سواءً كان ذلك المحمول فصلاً أم نوعاً؛ لأنّ جهة الاتّحاد والوحدة بين هذه الأمور ـ بحسب الفرض ـ هي الوجود، وجهة الاختلاف بينها هي التغاير المفهومي، فلو كان المحمول على الجنس نفس الوجود، لزم القول بالعينيّة بين

الجهتين، وهو خلاف ما افترض في صحّة الحمل، من اشتراط المغايرة بين جهة ما به الاتّحاد وجهة ما به الاختلاف.

وببيان آخر: لو كان الوجود مركّباً من الجنس والفصل، ولم يكن الجنس هو حقيقة الوجود، فلا يخلو الأمر إمّا أن يكون الفصل أو النوع نفس حقيقة الوجود، إذ لو لم يكن أحد الكلّيات الذاتيّة الثلاثة هو الوجود، لا يتحصّل الوجود من مجموعها، هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى: إنّ من المقرّر في محلّه أنّ الكلّيات الذاتيّة، وهي الجنس والفصل والنوع، يُحمل كلّ واحد منها على الآخر، وصحّة الحمل بين هذه الطبائع راجع إلى كونها مختلفة بحسب المعنى والمفهوم، ومتّحدة بحسب الوجود، فلو كانت حقيقة أحدها ـ كالفصل أو النوع ـ نفس حقيقة الوجود، يلزم اتّحادها في المعنى أيضاً، لأنّ ما به اتّحادها هو الوجود، فلو كان معنى وحقيقة أحدها نفس حقيقة الوجود، تكون تلك الكلّيات والطبائع متّحدة في المعنى والمفهوم بالإضافة إلى اتّحادها في الوجود، ويكون ما به اختلافها عين ما به اتّحادها، إذ لو كان أحدها هو الوجود ـ والوجود جهة اتّحادها بحسب الفرض ـ لم تكن مختلفة الذوات والمعاني، بل كانت متّحدة من هذه الجهة، فيتّحد وجودها ومعانيها، وهو خلف ما فرض في كيفيّة حمل بعض هذه الطبائع على بعضها الآخر، حيث فرض فيه أنّ ما به اتّحادها هو وجودها وما به اختلافها نفس ذواتها ومفاهيمها ومعانيها، وجهة الاتّحاد فيها غير جهة الاختلاف، ولولا ذلك لما كان الحمل صحيحاً ولا مفيداً.

وإلى هذا البيان أشار الشيخ حسن زادة آملي في تعليقته على الأسفار، حيث قال: «وذلك لأنّ الطبائع المحمولة هي الذاتيّات، والذاتيّات ثلاثة: الجنس والنوع والفصل، فإذا كان لحقيقة الوجود جنس، والوجود كان ماهيّة أخرى معروضة للوجود، فالعارض والمعروض يجب أن يكونا من الطبائع المحمولة،

حتّى يتحقّق النوع من الجنس والفصل، وتلك الطبائع يجب أن تكون مختلفة بحسب المعنى والمفهوم، ومتّحدة بحسب الوجود، والحال إنّها بحسب المفهوم والمعنى متّحدة، لأنّ كلّ واحد من الجنس والفصل والشيء الآخر ـ أي النوع ـ وجود، فيلزم خرق الفرض، وهو لزوم ما به الاتّحاد عين ما به الاختلاف»[1].

وحاصل الدليل الأوّل: أنّ حقيقة الوجود لا جنس لها، فلا فصل لها، فلا يعقل أن تكون مركّبة من الجنس والفصل، فهي بسيطة من هذه الناحية، وهو المطلوب.

ثمّ إنّ هذا الدليل الأوّل وإن جاء به المصنّف لإثبات الحكم الأوّل في هذا الفصل، وهو بساطة حقيقة الوجود وعدم تركّبها من الجنس والفصل، إلّا أنّه يُثبت أيضاً الحكم الثاني لحقيقة الوجود، وهو عدم كونها من المعاني الكليّة الماهويّة، ولكن مقدار ما يُثبته هذا الدليل هو عدم كون حقيقة الوجود جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً، وذلك بنكتة لزوم العينيّة بين جهة ما به الامتياز وجهة ما به الاتّحاد في الحمل بين تلك الطبائع الكليّة، بَيد أنّه لا يثبت عدم كون حقيقة الوجود من المعاني الكليّة الماهويّة الأخرى، ككونها عرضاً عامّاً أو خاصّاً؛ لعدم استلزام هذا للعينيّة بين الجهتين المذكورتين.

إذن الدليل الأوّل يُثبت بساطة الوجود وعدم تركّبه من الجنس والفصل، كما يثبت أيضاً أنّ الوجود ليس جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً، فهو لا يتضمّن ذاتيّاً من الذاتيّات الكليّة الماهويّة، ولا هو ذاتيّ من تلك الذاتيّات.

الدليل الثاني: لزوم التركيب في واجب الوجود

يتوقّف بيان هذا الدليل على ذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الحكم الذي يُراد إثباته لحقيقة الوجود بهذا الدليل، وهو

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٨٥.

حكم البساطة وعدم التركّب من الجنس والفصل، لا يختصّ بالوجودات الإمكانيّة، بل يشمل جميع الحقائق الوجوديّة، سواءً كانت ممكنة أم واجبة الوجود.

المقدّمة الثانية: إنّ حقيقة الوجود العينيّة واحدة مشكّكة ذات مصاديق متفاوتة بالشدّة والضعف والكمال والنقص، والتشكيك بين مصاديقها خاصّي، أي: إنّ ما به التفاوت والاختلاف بينها عين ما به الوحدة والاشتراك، وهو نفس حقيقة الوجود، فيعود ما به الكثرة والامتياز إلى ما به الوحدة والاشتراك، ويترتّب على ذلك أنّ مراتب حقيقة الوجود الواحدة وإن كانت متفاوتة في شدّة الوجود وضعفه، إلّا أنّها تشترك في جميع الأحكام الوجوديّة الثابتة لها من جهة حقيقتها الوجوديّة الواحدة. فصفة العلم مثلاً إن كانت من الكمالات الوجوديّة الثابتة للوجود من حيث إنّه وجود، فإنّها تثبت في جميع مراتب الوجود المشكّكة، وتكون كلّ مرتبة وجوديّة متّصفة بالعالميّة، ولكن بما يتناسب مع مرتبتها الوجوديّة، من حيث الشدّة والضعف والكمال والنقص، وهكذا حال سائر الصفات والكمالات التي تثبت للوجود بهذا النحو.

وهذه المقدّمة ـ وما يترتّب عليها من حكمٍ ـ سيأتي الحديث عنها مفصّلاً في أواخر هذا الجزء (الأوّل) من الأسفار، وقد أشرنا إليها بنحو الإجمال في الفصول السابقة.

إذا اتّضح ذلك نقول في تقريب الدليل الثاني:

لو كانت حقيقة الوجود العينيّة مركّبةً من جنس وفصل، للزم تركّب مرتبة واجب الوجود التي لا سبب لها، من جنس وفصل، وهو محال.

أمّا الملازمة: فهي واضحة بناءً على ما قدّمناه، من أنّ حقيقة الوجود واحدة مشكّكة ذات مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف، وأنّ أحكامها ثابتة في جميع تلك المراتب المتفاوتة، فإذا ثبت التركّب في حقيقة الوجود من الجنس والفصل في أيّ مرتبةٍ من مراتبها، ولو في مراتبها الإمكانيّة، ثبت ذلك أيضاً في جميع مراتب تلك

الحقيقة، وإن كانت مرتبة الوجود الواجبة التي لا سبب لها أصلاً، فيلزم أن تكون حقيقة الواجب بالذات مركّبةً من جزئين، أحدهما مشترك وهو الجنس، والآخر مختصّ وهو الفصل.

وأمّا بطلان اللازم: فسيأتي في المراحل اللاحقة من هذا الكتاب: أنّ التركيب في ذات الواجب مستحيلٌ مطلقاً، مضافاً إلى ما أشار إليه المصنّف هنا، من أنّ حقيقة واجب الوجود لا سبب لها أصلاً، فلو كانت مركّبة من جنس وفصل، لكان الفصل سبباً محصّلاً للجنس، وكان للسببيّة والمسببيّة مجال في حقيقة الواجب بالذات، وهو محال.

وقد أشار المصنّف إلى هذا الدليل في الفصول السابقة، حيث قال: «وأيضاً لو كانت [أي حقيقة الوجود العينيّة] جنساً لأفراده، لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل، فيتركّب ذاته، وإنّه محال كما سيجيء»[١]، وقد أوضحنا هذا الدليل في محلّه بشيء من التفصيل، فلاحظ[٢].

وقد أشار إلى هذا النحو من الاستدلال أيضاً بهمنيار، في كتابه[٣].

الحكم الثاني: حقيقة الوجود ليست من المعاني الكليّة الماهويّة

ذكرنا بأنّ هذا الحكم يرتبط بحقيقة الوجود من جهة أنّها ليست من المعاني الكليّة الماهويّة، أي إنّها ليست من كليّات باب الإيساغوجي، فليست هي جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً ولا عرضيّاً عامّاً ولا خاصّاً، وقد أشار المصنّف إلى هذا الحكم في عنوان الفصل بقوله: «وأنّ حقيقة الوجود ليست معنىً جنسيّاً ولا نوعيّاً ولا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٨.

(٢) **الفلسفة**، شرح كتاب الأسفار الأربعة، السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، دار فراقد للطباعة والنشر، قم المقدّسة، ١٤٢٩هـ: ج١ ص٤٥٥ـ٤٥٦.

(٣) **التحصيل**، مصدر سابق: ص٢٨٢.

كليّاً مطلقاً».

والمصنّف يستعرض دليلين لإثبات هذا الحكم، أحدهما يذكره بعنوان (ما قيل) وينعته بالسخيف، والآخر يتبنّاه ويجعله من النتائج المترتّبة على ما ذكره في الدليل الأوّل على الحكم السابق كما ألمحنا إلى ذلك في محلّه، ونحن ذاكرون فيما يلي كلا الدليلين:

الدليل الأوّل: ما قيل في نفي كون الوجود جنساً

إنّ مقدار ما يثبته هذا الدليل بالمطابقة هو عدم كون الوجود جنساً، ولا ينفي سائر المعاني الأخرى في باب الكلّيات كما هو المدّعى في عنوان هذا الفصل.

نعم، قد يستلزم نفي الجنسيّة عن الوجود نفي المعاني الكليّة الأخرى، وهذا ما سوف نشير إليه لاحقاً.

ثمّ إنّ هذا الدليل يتألّف من قياسٍ استثنائيّ، حاصله:

لو كان الوجود جنساً، وكلّ جنس يفتقر إلى فصل يوجده ويحصّله نوعاً في متن الأعيان؛ لكان فصله إمّا وجوداً وإمّا شيئاً آخر غير الوجود. والتالي بكلا شقّيه باطل، فالمقدّم ـ وهو كون الوجود جنساً ـ باطل أيضاً.

أمّا بيان الملازمة: فإنّه من الواضحات، لأنّه ناتج قسمة عقليّة ثنائيّة، دائرة بين النفي والإثبات؛ إذ إنّ الشيء إمّا أن يكون وجوداً أو لا، سواءً كان المنفي في الشقّ الثاني عدماً أم ماهيّة من الماهيّات، فإنّ جميع ذلك يصدق عليه أنّه غير الوجود؛ إذن لا يخلو إمّا أن يكون الفصل ـ الذي يفتقر إليه الجنس ـ وجوداً أو شيئاً غير الوجود.

وأمّا بطلان التالي: فإنّ بيانه يتوقّف على ذكر مقدّمةٍ حاصلها: أنّ الفصل يحمل على الجنس وكذا العكس، فيقال مثلاً: الحيوان ناطق، والناطق حيوان، وهذا من الأمور الواضحة والثابتة في باب الكلّيات من المنطق.

وبناءً على هذا: إذا قلنا إنّ الفصل وجود، يلزم انقلاب الفصل نوعاً. وإذا قلنا إنّ الفصل غير الوجود، يلزم أن يكون الوجود غير الوجود. وكلاهما محال.

بيان ذلك: أمّا بالنسبة إلى بطلان واستحالة الشقّ الأوّل من التالي، فإنّه بعد أن كان الجنس يُحمل على الفصل، وقد فرضنا في المقام أنّ حقيقة الوجود معنىً جنسي كلّي، وفرضنا أيضاً في هذا الشقّ من التالي أنّ الفصل وجود، وهذا معناه أنّ الجنس الذي هو الوجود يُحمل على الفصل الذي هو وجود أيضاً، وحينئذٍ يكون حمل الجنس على الفصل من جهة كونه مصداقاً من مصاديقه، لأنّ الجنس وجود، وهو يُحمل على الفصل الذي هو وجود أيضاً باعتباره من مصاديقه الخارجيّة، ومن الواضح أنّ المصاديق الخارجيّة التي يحمل عليها الجنس إنّما هي الأنواع، من قبيل حمل الحيوان على الإنسان في قولنا: الإنسان حيوان؛ فيلزم بناءً على هذا البيان أن يكون الفصل نوعاً من أنواع الجنس، وهو من اللوازم الواضحة البطلان، لأنّ الفصل يغاير النوع في حقيقته ومعناه، كما هو مقرّر في محلّه من علم المنطق والفلسفة.

وأمّا بطلان الشقّ الثاني من اللازم، وهو كون الفصل غير الوجود، فباعتبار أنّ الجنس يُحمل على الفصل، والفصل أيضاً يُحمل على الجنس، فلو كان الفصل غير الوجود، يلزم حمل غير الوجود على الوجود، وحيث إنّ الحمل معناه الاتّحاد بين الموضوع وبين المحمول، يكون الجنس الذي هو الوجود متّحداً مع الفصل الذي هو غير الوجود، ويكون الوجود غير الوجود، وبطلانه واضح.

إذن: لا يُعقل أن يكون الوجود جنساً؛ لاستلزامه التاليين الباطلين.

وقد يُستظهر هذا النحو من الاستدلال من بعض الأدلّة التي أوردها الفخر الرازي في (المباحث المشرقيّة) لنفي كون الوجود جنساً، حيث يقول: «لو كان الوجود جنساً، لكانت الأمور المتخالفة الداخلة فيه [أي الأنواع] إنّما يمتاز بعضها عن البعض بفصول مقوّمة، ضرورة كون جهة الاشتراك مغايرة لجهة

الامتياز، وما به الامتياز [وهو الفصل] يجب أن يكون موجوداً، فإنّ ما ليس بموجود لا يميّز موجوداً عن موجود، فإذن الفصل يكون مشاركاً للنوع في ماهيّة الجنس، فيستدعي فصلاً آخر، والكلام فيه كالكلام في الأوّل، فيحتاج كلّ فصلٍ إلى فصلٍ آخر لا إلى نهاية»[1].

وهذا بيان آخر للدليل الذي أورده المصنّف، فإنّ الوجود لو كان جنساً احتاج إلى فصل يحصّل الجنس ويميّز النوع عن الأنواع الأُخرى، وما هكذا حاله لابدّ أن يكون وجوداً، فيشترك مع ماهيّة الجنس في كونه وجوداً، ويكون محتاجاً كالجنس إلى فصل، فيلزم الدور أو التسلسل، وكلاهما محال.

ثمّ إنّ هذا الدليل ببيانه الأوّل والثاني لا ينفي إلّا كون الوجود جنساً، ولا ينفي المعاني الكليّة الأخرى، كأن يكون الوجود فصلاً أو نوعاً أو عرضاً عامّاً أو خاصّاً. ولكن يمكن تتميم ذلك بما سيأتي لاحقاً في استدلال المصنّف، حيث يفترض أنّ نفي جنسيّة الوجود يستلزم نفي سائر المعاني الكلّية الأخرى.

وقد أشار إلى جانب من هذا الاستلزام العلّامة الحلّي في (شرح التجريد) حيث قال: «إنّ الوجود عارضٌ لجميع المعقولات، فلا معقول أعمّ منه، فلا جنس له، فلا فصل له، لأنّ الفصل هو المميّز لبعض أفراد الجنس عن البعض، فإذا انتفت الجنسيّة انتفت الفصليّة»[2]، ومن الواضح أيضاً أنّ انتفاء الجنسيّة والفصليّة يستلزم انتفاء النوعيّة، لأنّ النوع هو الذات المركّبة من جنس وفصل، وسوف يتّضح من كلام المصنّف لاحقاً أنّ ذلك يستلزم أيضاً نفي المعاني الكلّية الأخرى.

مناقشة المصنّف لهذا الدليل

في البداية وصف المصنّف هذا النحو من الاستدلال بأنّه سخيف، وأجاب

---

(١) **المباحث المشرقية**، مصدر سابق: ج١ ص١١٨.

(٢) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٦١.

عنه بنقضٍ يتضمّن الحلّ، ونذكر فيما يلي المناقشة بالنقض، ونلحق به بعد ذلك ما تضمّنه من إعطاء الحلّ في ردّ هذا الدليل:

المناقشة بالنقض

ينقض صدر المتألّهين على هذا الاستدلال بمثالين:

المثال الأوّل: فصول الجواهر البسيطة

يذكر المصنّف في هذا المثال أنّ الجواهر البسيطة في الخارج كالعقول مثلاً، مركّبة في العقل من جنس وفصل، وهذا ما يصرّح به صدر المتألّهين فيما ما يأتي من البحوث ويبيّنه بشيء من التفصيل في مرحلة الماهيّة ولواحقها؛ من ذلك قوله: «قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقليّة في البسائط، وأرجعها إلى اللوازم، بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس، واللازم المختصّ هو الفصل... وفيه من التكلّف ما لا يخفى على أحد». وقوله: «إنّ الحيثيّات والمعاني المنتزعة عن الحقائق، منها ما ينتزع من حقيقةٍ بحسب حالها في الواقع، ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل، بأن يتصوّر العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمور المحصّلة ومتّحد معها، مخلوطاً ولا متّحداً، بل أمراً مبهماً، ويضمّ إليه المعاني المخصوصة....

فالأوّل يقتضي التركيب في الواقع، والثاني يقتضيه في اعتبار العقل، وإن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً بحسب مرتبة متن الواقع».

وقوله: «أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كلّ منهما أمراً متحصّلاً، حتّى يكون الجنس مادّة عقليّة والفصل صورة عقليّة، وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركّباً من مادّة وصورة، إنّما هو بمجرّد وضع العقل لا غير».

وقوله: «فإن قلت: الحدّ عين المحدود، فكيف يتصوّر أن يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب فيه أصلاً إلّا بمجرّد فرض العقل، والحدّ مركّباً من معان

متعدّدة، كلّ منها غير الآخر؟ قلت: مقام الحدّ مقام تفصيل المعاني من نفس ذات وملاحظتها فرداً فرداً، ومقام المحدود إجمال تلك المعاني، فالتركيب في الحدّ لا يوجب التركيب في المحدود، وإن كان الحدّ والمحدود شيئاً واحداً بالذات، لما علمت من كيفيّة أخذ المعاني من ذاتٍ بسيطة»[١].

إذن هناك من أنكر ثبوت الفصول للجواهر البسيطة، ولكنّ صدر المتألّهين أثبت خلاف ذلك، فلدينا أنواع جوهريّة بسيطة ولها فصول تقوّم ذواتها ومعانيها، ولابدّ أن تكون فصولها أيضاً من الجواهر لا الأعراض؛ إذ لا يُعقل تقوّم الأنواع الجوهريّة بأمورٍ عرضيّة. فالفصول المقوّمة للجواهر البسيطة جواهر أيضاً، والأعراض لا تقوّم الجواهر، وإذا كان الأمر كذلك فإنّه يُحمل على فصول الأنواع الجوهريّة أنّها جواهر، وهي مع ذلك ليست بمصاديق وأنواع مندرجة تحت مقولة الجوهر إندراجاً ذاتيّاً، بمعنى أنّ الجوهر غير مأخوذ في حدّها كأخذه جنساً في الأنواع الجوهريّة، فليس من أنواع الجوهر فصول الأنواع الجوهريّة، بل هي فصول لتلك الأنواع فحسب، وذلك لأنّ فصل النوع الجوهريّ البسيط ـ وكذا غير البسيط ـ لو اندرج تحت مقولة الجوهر «افتقر إلى فصلٍ يقوّمه، وننقل الكلام إلى فصله ويتسلسل بترتّب فصولٍ غير متناهية، وتحقّق أنواعٍ غير متناهية في كلّ فصل، ويتكرّر الجنس بعدد الفصول، وصريح العقل يدفعه»[٢].

إذن هناك فصول تُحمل عليها أجناسها وليست هي أنواعاً لتلك الأجناس، كما هو الحال في فصول الأنواع الجوهريّة البسيطة، وكذا الأنواع الجوهريّة غير البسيطة، فإنّ فصولها أيضاً يُحمل عليها أجناسها وهي الجواهر، ومع ذلك

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٦ـ ٢٩.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٨٣.

ليست هي أنواعاً جوهريّة، فلا يلزم من ذلك انقلاب الفصول أنواعاً.

المثال الثاني: فصول الأجناس القريبة

الأجناس القريبة تُحمل على فصولها، فيُقال مثلاً: الحسّاس المتحرّك بالإرادة حيوان. ولا يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعاً من أنواعه. فقول القائل: لو كان الوجود فصلاً للوجود الذي هو الجنس، يلزم أن يكون الفصل مكان النوع، ليس بصحيح.

المناقشة بالحلّ

يشير المصنّف بعد النقض بالمثالين السابقين إلى أنّ هذا النقض يتضمّن الحلّ والردّ على ما قيل في الدليل الأوّل، وأنّه سيأتي بنحو التفصيل في المرحلة الرابعة في الماهيّة ولواحقها[1]، ونحن نذكر ذلك فيما يلي بنحو الإجمال، فنقول:

في البداية نحن نقبل الشقّ الأوّل من التالي، وهو أنّ الفصل وجود، ومع ذلك لا يلزم من حمل الجنس ـ الذي هو وجودٌ أيضاً ـ على الفصل أن يكون الفصل نوعاً من أنواع ذلك الجنس، وذلك لأنّه لا يشترط أن يكون الموضوع المحمول عليه في كلّ حمل من الأفراد الذاتيّة للمحمول بحسب ذاتيّ باب الكلّيات؛ إذ قد يكون عرضيّاً بالنسبة إلى المحمول، ويكون المحمول خارجاً عن حقيقة ذاته وماهيّته، من قبيل حمل الإمكان على الإنسان في قولنا: الإنسان ممكن، فإنّ الإمكان وإن كان ذاتيّاً للإنسان في باب البرهان، ولكنّه ليس من ذاتيّات الإنسان في باب الكلّيات، لأنّه ليس جزءاً من أجزاء ماهيّة الإنسان، ولذا لا يكون الإنسان فرداً ذاتيّاً للإمكان، ولا نوعاً من أنواعه، كذلك الحال في حمل الجنس على الفصل، فإنّه لا يعني أنّ الفصل فرداً ذاتيّاً للجنس، بنحو يكون

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج٢ مطلع هذا الجزء ص١٦، وما بعدها.

الفصل نوعاً من أنواع الجنس، والجنس جزءاً ذاتيّاً من أجزاء ماهيّته، لكي يلزم انقلاب الفصل نوعاً، وذلك لأنّ الجنس في باب الكلّيات عرضٌ عامّ بالنسبة إلى الفصل، والفصل عرضٌ خاصّ للجنس، فليس الحمل بين الجنس والفصل حملُ ذاتيّ باب الكلّيات، بل هو حمل العرضيّ بالنسبة إلى هذا الباب، وإن كان ذاتيّاً بالنسبة إلى باب البرهان، لأنّ ذاتيّ باب البرهان هو عرضيّ باب الكلّيات، ولعلّ التوهّم نشأ من الخلط بين الذاتيّ في البابين، وإلّا لو كان حمل الجنس على الفصل من ذاتيّ باب الكلّيات، للزم تركّب الفصل أيضاً من جنس وفصل، ويُنقل الكلام إلى الفصل اللاحق، وهكذا يلزم تسلسل الفصول والأنواع إلى غير النهاية، وصريح العقل يدفعه.

ومن هذا البيان يتّضح حال المثالين اللذين نقض بهما المصنّف، فإنّ فصول الجواهر وكذا فصول الأجناس القريبة، ليست أفراداً مندرجة اندراجاً ذاتيّاً في تلك الأجناس المحمولة عليها، لأنّ فصول الجواهر وإن كانت جواهر، وتُحمل عليها الجوهريّة حملاً ذاتيّاً في باب البرهان، إلّا أنّها ليست بجواهر بحسب باب الكلّيات، بمعنى أنّها ليست مندرجة اندراجاً ذاتيّاً تحت معنى الجوهريّة كاندراج الأنواع تحت جنسها، وإلّا للزم ما ذكرناه من التسلسل، وهو محال، فحمل الجوهريّة على الفصول وإن كان من ذاتيّات باب البرهان، إلّا أنّه من عرضيّ باب الكلّيات، أي من قبيل حمل الإمكان على ماهيّة الإنسان، فإنّه من اللوازم العرضيّة التي تعرض ماهيّة الإنسان عروضاً ذاتيّاً.

قال صدر المتألّهين في مقام بيان هذه الحقيقة: «إنّ الحكماء قد أطبقوا على أنّ الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم، كما أنّ الفصل بالقياس إليه خاصّة، ثمّ ذكروا أنّ الجنس في المركّبات الخارجيّة متّحدٌ مع المادّة، والفصل مع الصورة، فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر، بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات

تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيّتها»[١].

«ولا ينافي ذلك وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقسم، كقولنا: كلّ ناطق حيوان، وبعض الحيوان ناطق، لأنّه حمل شائع بين الخاصّة والعرض العامّ... والذي نفيناه هو الحمل الأوّلي[٢]، فالجوهر ـ مثلاً ـ صادق على فصوله المقسّمة له من غير أن تندرج تحته، فيكون جزءاً من ماهيّتها»[٣].

بل إنّ ذلك لا يتنافى مع وقوع الحمل بين الجنس وفصله حتّى لو قلنا بأنّ الحمل بينهما ذاتيّ أوّلي، لأنّ ذاتيّته في باب البرهان، والمنفيّ هو الحمل الذاتيّ الأوّلي في باب الكلّيات.

ثمّ إنّ هذا الكلام يتأتّى حتّى مع البناء على الشقّ الثاني من اللازم والتالي، وهو أنّ الفصل غير الوجود، فإنّ حمل غير الوجود على الوجود بحسب باب البرهان لا إشكال فيه بالبيان المتقدّم، فإنّنا نحمل الماهيّة التي هي غير الوجود على الوجود، ولا شبهة في صحّة هذا النحو من الحمل؛ لما قدّمناه، ولا يلزم من ذلك أن يكون الوجود غير الوجود.

والحاصل: إنّ الوجود لو كان جنساً، فإنّ حمله على فصله ـ وكذا العكس ـ لا إشكال فيه، سواءً كان الفصل وجوداً أم كان شيئاً آخر غير الوجود، فلا يلزم انقلاب الفصل نوعاً، ولا كون الوجود غير الوجود.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٩ـ ٤٠.

(٢) لا يخفى أنّ هناك خلافاً بين الطباطبائي وبين تلميذه الشيخ جوادي آملي في هذه المسألة، حيث إنّ الطباطبائي يذهب إلى أنّ الحمل بين الفصل وجنسه من قبيل الحمل الشائع الصناعي كما هو مذكور في العبارة التي في المتن، بينما يذهب الشيخ جوادي إلى أنّ الحمل بينهما حملٌ ذاتيٌّ أوّلي، أي إنّه ذاتيٌّ باب البرهان وأوّليٌّ في قبال الشائع الصناعي، وقد أشار إلى ذلك في شرحه لهذا الفصل. لاحظ: **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٧٥.

(٣) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٨٣.

الدليل الثاني: انقلاب المحصّل والمشخّص إلى مقوّم

يعتمد هذا الدليل الذي يختاره المصنّف لنفي كون الوجود كليّاً من الكلّيات الخمسة، على البيان الذي ذكره في الدليل الأوّل على الحكم الأوّل، والذي نفى من خلاله أن يكون الوجود معنىً جنسيّاً، وهو يحاول الآن بالإضافة إلى ذلك أن ينفي بالبيان ذاته كون الوجود معنىً نوعيّاً، ويتبع ذلك نفي المعاني الكليّة الأخرى.

وقد كانت حصيلة البيان السابق: أنّ الوجود لو كان جنساً، للزم أن يكون الفصل مقوّماً لحقيقة ذلك الجنس، لأنّه يكون محصّلاً ومحقّقاً لذات الجنس وهويّته التي هي نفس الوجود، فلا يكون الفصل مُفيداً للجنس شيئاً وراء ذاته وهويّته، وهو خلف ما ثبت في المنطق من أنّ الفصل لا يقوّم حقيقة الجنس، وإنّما يحصّلها وجوداً بالفعل، فيثبت بهذا البيان أنّ الوجود ليس معنى جنسيّاً.

وبنفس البيان المذكور يحاول المصنّف أن ينفي كون الوجود معنىً نوعيّاً، وحاصل ما ذكره في المقام: أنّ نسبة المصنّفات والمشخصّات الفرديّة إلى النوع كنسبة الفصل إلى الجنس، فكما أنّ الفصل في كلّ ماهيّة نوعيّة لا يدخل في قوام حقيقة الجنس لتلك الماهيّة، وإنّما يحصّلها وجوداً بالفعل، من قبيل الناطق بالنسبة إلى الحيوان؛ فإنّه يحصّل الحيوان وجوداً بالفعل ولا يقوّم ذاته وحقيقته، كذلك هو حال المصنّفات والمشخصّات الفرديّة بالنسبة إلى النوع، فإنّها أمور عارضة على النوع، خارجة عن ذاته وذاتيّاته، تُفيد تحصّل النوع وتحقّقه في الخارج، ولا تدخل في قوام ذاته وحقيقته؛ واحتياجه إليها في التحصّل والتحقّق باعتبار أنّ الماهيّة النوعيّة لا يمكن أن توجد في الأعيان إلّا إذا تشخّصت، وتشخّصها لا يتمّ إلّا بمجموعة من العوارض والمشخّصات الفرديّة التي لا تندرج في علل قوام النوع.

إذا كان الأمر كذلك نقول: إذا افترض كون الوجود نوعاً، فإنّه يلزم انقلاب العوارض والمشخّصات الفرديّة من محصّلات وجوديّة للنوع إلى مقوّمات ذاتيّة للماهيّة النوعيّة؛ وذلك لأنّنا لو فرضنا أنّ الوجود نوع، فإنّ معناه أنّ تشخّص النوع وتحقّقه ووجوده المستفاد من المشخّصات الفرديّة ليس شيئاً خارجاً عن ذات وهويّة النوع؛ لأنّ المشخصّات الفرديّة ـ بحسب الفرض ـ تُفيد تحصّل النوع ووجوده في الأعيان، وقد فرض أيضاً أنّ ذات النوع وهويّته نفس حقيقة الوجود، فتكون المشخصّات الفرديّة في هذا الفرض مقوّمة للنوع ومفيدة لذاته التي هي الوجود، وهذا خلف ما فرضناه من أنّ المشخصّات الفرديّة لا تقوّم النوع، وإنّما تُحصّله وجوداً بالفعل، فينقلب غير المقوّم مقوّماً، وغير الذاتيّ ذاتيّاً، وهو محال.

فتحصّل: أنّ الوجود ليس معنىً جنسيّاً ولا نوعيّاً.

بعد ذلك يشير المصنّف إلى أنّ نفي كون الوجود جنساً أو نوعاً يستلزم نفي سائر المعاني الكليّة الأخرى المذكورة في باب الكلّيات الخمسة، وهي الفصل والعرضيّ العامّ والعرضيّ الخاصّ، حيث يقول: «فثبت أنّ ما هو حقيقة الوجود ليس معنى جنسيّاً ولا نوعيّاً ولا كليّاً من الكلّيات، وكلّ كلّي وإن كان من الثلاثة الباقية، فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى».

أمّا بالنسبة إلى الفصل، فسيأتي في محلّه من مباحث الماهيّة وأحكامها أنّ الفصل هو النوع محصّلاً، بمعنى أنّه لا يوجد فرق ماهويّ بين حقيقة الفصل وحقيقة النوع، إلّا بحسب اللحاظ والاعتبار، فإنّ النوع هو الماهيّة الملحوظة والمأخوذة لا بشرط من جهة التحصّل وعدمه، والفصل هو الماهيّة المأخوذة بشرط شيء وهو التحصّل، وفي حال التحصّل يجتمع النوع مع تحصّل الفصل ويكون هو نفسه، لأنّ اللا بشرط يجتمع مع أيّ شرط، فيكون الفصل هو النوع ولكن بشرط التحصّل.

وهذا ما أشار إليه الطباطبائي بقوله: «الجنس هو النوع مبهماً، والفصل هو

النوع محصّلاً، والنوع هو الماهيّة التامّة من غير نظر إلى إبهام أو تحصّل»[(١)].

وحينئذٍ لو ثبت أنّ الوجود ليس معنىً نوعيّاً، فإنّه يثبت أيضاً عدم كونه معنىً فصليّاً، لأنّ الفصل كما ذكرنا هو النوع محصّلاً.

وأمّا بالنسبة إلى العرض العامّ والخاصّة، فهي إنّها تكون أعراضاً وأموراً عرضيّة بلحاظ الماهيّات الغريبة التي تكون معروضة لها، كما في المشي والضحك في قولنا: «الإنسان ماشي» و«الإنسان ضاحك»، فإنّها من العرضيّات الخارجة عن ذات ماهيّة الإنسان وذاتيّاتها؛ ولكنّها بلحاظ نسبتها إلى نفس أفرادها ومصاديقها المندرجة تحتها اندراجاً ذاتيّاً، تكون جنساً أو نوعاً بالنسبة إليها، حيث يكون العرض العامّ بالنسبة إلى حصصه ومصاديقه جنساً، وتكون هي أنواعاً مندرجة تحته، وتكون الخاصّة بالنسبة إلى أفرادها نوعاً منطبقاً عليها كانطباق سائر الأنواع على أفرادها وحصصها الخارجيّة.

فإنّ الماشي في المثال السابق المضاف إلى مشي الإنسان ومشي البقر ومشي الفرس، يكون جنساً بالنسبة إلى هذه الحصص من المشي، وتكون هذه الحصص أنواعاً بالنسبة إليه، وكذلك مفهوم الضاحك المضاف إلى ضحك زيد وضحك عمرو وضحك بكر، فإنّه بالنسبة إلى هذه الحصص والأفراد يكون نوعاً، باعتبار كونه مضافاً إلى أفراد نوع واحد وهو الإنسان، وحينئذٍ يكون مرجع العرضيّ العامّ والعرضيّ الخاصّ إمّا إلى الجنس وإمّا إلى النوع، وتكون الكلّيات من الناحية الفلسفيّة منحصرة بالجنس والنوع، ومع إبطال كون الوجود جنساً أو نوعاً ـ كما تقدّم ـ ينتفي كون الوجود واحداً من الكلّيات الخمسة المذكورة في المنطق. فتحصّل: أنّ الوجودَ ليس واحداً من الكلّيات الخمسة، فلا تتّصف هويّة الوجود الخارجيّ بالكليّة الماهويّة.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٨١.

ويترتّب على ذلك: أنّ الوجودات العينيّة الخارجيّة لا تتّصف أيضاً بالجزئيّة الماهويّة، بمعنى كونها مصاديق وأفراداً مندرجة تحت جنس أو نوع واحد، من قبيل ما يندرج تحت ماهيّتي الحيوان والإنسان من مصاديق وأفراد اندراجاً ذاتيّاً، ولا بمعنى كونها أموراً متشخّصة بأمرٍ زائدٍ على ذاتها، لكي تكون متمايزة عن غيرها بأمور فصليّة، فيما إذا كانت حقيقة الوجود جنساً لتلك الوجودات العينيّة، أو متمايزة عن غيرها بأمورٍ عرضيّةٍ زائدةٍ على ذواتها، فيما لو كانت حقيقة الوجود نوعاً لتلك الوجودات العينيّة.

وعدم اتّصاف الوجودات العينيّة بالجزئيّة بالمعنى المذكور واضح، بعد أن أثبت المصنّف أنّ حقيقة الوجود ليست معنىً جنسيّاً ولا نوعيّاً للوجودات العينيّة الخارجيّة، فلا جنس ولا فصل لها كي تكون متّصفة بالجزئيّة بمعنى الاندراج تحت واحدٍ منهما، أو بمعنى كونها متشخّصةً بأمورٍ عرضيّةٍ زائدةٍ على ذواتها.

إذن ينحصر التقسيم إلى الكلّية والجزئيّة بالماهيّات، ولا تتّصف حقيقة الوجود بالكلّية الماهويّة، كما لا تتّصف أيضاً الوجودات العينيّة المتشخّصة بالجزئيّة الماهويّة بالمعنى المذكور.

وقد اتّضح من مجموع ما بيّناه أنّ ما ذكره المصنّف في هذا الفصل، من أحكام حقيقة الوجود وهويّته في الأعيان، وليس هو حكماً لمفهوم الوجود في الذهن، ومن هنا نجد أنّ الطباطبائي قد جعل هذا الحكم من النتائج المتفرّعة على القول بأصالة الوجود في الأعيان، حيث يقول: «وثانياً: إنّ الوجود لا يتّصف بشيءٍ من أحكام الماهيّة، كالكليّة والجزئيّة، وكالجنسيّة والنوعيّة والفصليّة والعرضيّة الخاصّة والعامّة، وكالجوهريّة والكميّة وسائر المقولات العرضيّة، فإنّ هذه جميعاً أحكام طارئة على الماهيّة من جهة صدقها وانطباقها على شيء، كصدق الإنسان وانطباقه على زيد وعمرو وسائر الأفراد، أو من جهة اندراجها تحت شيء كاندراج الأفراد تحت الأنواع والأنواع تحت الأجناس.

والوجود الذي هو بذاته الحقيقة العينيّة لا يقابل انطباقاً على شيء، ولا اندراجاً تحت شيء، ولا صدقاً ولا حملاً ولا ما يشابه هذه المعاني. نعم، مفهوم الوجود يقبل الصدق والاشتراك كسائر المفاهيم»[١]. وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «فظهر أنّ الوجودات هويّات عينيّة ومتشخّصات بذواتها».

ثمّ إنّ المصنّف استنتج ممّا أثبته من أحكام للوجود في هذا الفصل مجموعةً من النتائج المهمّة، وهي:

النتيجة الأولى: تشخّص الوجود بهويّته العينيّة

بعد أن لم يكن الوجود جنساً ولا نوعاً ولا كليّاً من الكلّيات الأخرى ولا جزئيّاً مندرجاً تحت واحد من تلك الكلّيات ولا متشخّصاً بأمرٍ زائد على ذاته، فإنّ أوّل ما يترتّب على ذلك هو أنّ الوجود الخارجيّ هويّة عينيّة متشخّصة بذاتها. وهذه هي النتيجة الأولى التي أشار إليها المصنّف بقوله: «فظهر أنّ الوجودات هويّات عينيّة ومتشخّصة بذواتها».

النتيجة الثانية: الوجودات العينيّة لا حدّ منطقيّ لها

اتّضح ممّا سبق: أنّ الوجودات العينيّة لا جنس ولا فصل لها، ويترتّب على ذلك أنّ تلك الوجودات العينيّة لا حدّ لها ولا تعريفَ منطقيّ لهويّاتها، وذلك لأنّ الحدّ والتعريف المنطقيّ إمّا أن يتكوّن من الجنس والفصل أو من الفصل خاصّة أو من الجنس والخاصّة، وهو ما يُسمّى بالحدّ التامّ أو الناقص، وكلّ هذه الأمور منتفية عن الوجودات العينيّة كما تقدّم، فلا يُعقل أن يكون لها حدّ وتعريف منطقيّ[٢].

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٢ـ١٣.

(٢) ذكرنا في بحوث سابقة أنّ الحدّ المنفي عن الوجودات العينيّة لا يختصّ بالحدّ التامّ المتكوّن

النتيجة الثالثة: الوجودات العينيّة لا برهان عليها

بعد أن لم يكن للوجودات العينيّة حدّ وتعريف منطقيّ، فإنّه يترتّب على ذلك عدم إمكان إقامة البرهان عليها، لأنّ الحدّ والبرهان يشتركان في حدودهما، بمعنى أنّ الجزء الأخير في الحدّ، الذي هو الفصل أو ما هو بمنزلته، يقع دائماً حدّاً أوسط في البرهان. فالحدّ الأوسط في ما يقام من برهان، دائماً هو الجزء الأخير من تعريف الشيء الذي يُراد الاستدلال عليه. فما لا حدّ ولا تعريف له، لا برهان عليه. وقد أوضحنا هذه القاعدة المنطقيّة والفلسفيّة في الفصل الأوّل من هذا الكتاب وفصّلنا الكلام فيها، فلاحظ[١].

وإذ أوضحنا في النتيجة السابقة أنّ الوجودات العينيّة لا حدّ منطقيّ لها، فيثبت أنّ الوجودات العينيّة لا برهان عليها.

النتيجة الرابعة: الوجودات العينيّة لا تُعلم إلّا بالمشاهدة الحضوريّة

تعدّ هذه النتيجة من أهمّ وأخطر النتائج في مدرسة الحكمة المتعالية، وهي أنّ الوجودات العينيّة الخارجيّة لا يمكن التعرّف عليها من خلال العلم الحصوليّ، والسبب في ذلك ما ذكرناه في النتائج السابقة، من أنّ الوجودات العينيّة لا حدّ منطقيّ لها ولا برهان عليها، فإنّه يترتّب على ذلك عدم إمكان العلم بتلك الوجودات علماً حصوليّاً، لأنّ العلم الحصوليّ إمّا تصوّر أو تصديق، ومن الواضح أنّ العلم الحصوليّ التصوّري لا يحصل إلّا عن طريق الحدود والتعاريف المنطقيّة، كما أنّ العلم الحصوليّ التصديقيّ لا يتحقّق إلّا بإقامة الحجّة

من الجنس والفصل الذي يُقابل الحدّ الناقص والرسم، بل يشمل أيضاً التعريف ببعض الذاتيّات أو بالعرضيّ العامّ والخاصّة، وكلّها منفيّة عن الوجود، كما أوضحنا ذلك في هذا الفصل. انظر: **الفلسفة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٨٧.

(١) **الفلسفة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٧٧ـ ٢٨٦.

والبرهان، وحيث إنّ الوجودات العينيّة لا حدّ لها ولا برهان عليها كما تقدّم، فلا يمكن أن تكون معلومة بالعلم الحصوليّ تصوّراً أو تصديقاً، وينحصر طريق العلم بها بالمشاهدات الحضوريّة، أو بالاستدلال عليها من خلال آثارها ولوازمها.

ومراد المصنّف من الآثار واللوازم ـ التي يستدلّ بها على الوجودات العينيّة ـ هي الماهيّات، فالماهيّات في نظر المصنّف ـ بحسب هذه العبارة ـ آثار للوجود العينيّ، تلازمه في نفس الأمر والواقع تلازم المعلول لعلّته، ويكون الاستدلال بها على الوجود استدلالاً إنيّاً، وهي بهذا اللحاظ تكون وجه الوجود وظهوره لدى الأذهان وإن كانت مغايرة لحقيقته العينيّة، وحيث «إنّ المعروف حقيقةً تلك الآثار واللوازم، فلا تعرف حقيقة الوجود بتلك الآثار واللوازم إلّا معرفة ضعيفة»[1]، وهذه هي حدود كلّ برهان إنيّ يُستدلّ فيه من المعلول إلى العلّة.

وهذا الكلام يقترب في بعض وجوهه إلى ما حقّقناه في مباحث أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث افترض فيها أنّ الماهيّات لوازم وآثار حقيقيّة وواقعيّة تابعة في ثبوتها النفس الأمري للوجود العينيّ، خلافاً لمن يعتقد بأنّ الماهيّات حدود عدميّة، لا تقرّرَ ولا ثبوتَ لها في نفس الأمر ولو بتبع الوجود، وأنّها ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً**﴾ (النور: ٣٩)، وسوف نسلّط الضوء أكثر على هذه النقطة فيما يأتي من إشارات وتنبيهات هذا الفصل.

ثمّ إنّ قول المصنّف: «فلا تعرف بها إلّا معرفة ضعيفة» يعني أنّ الوجودات العينيّة لا تعرف بآثارها من الماهيّات إلّا معرفة ضعيفة، لأنّه استدلالٌ إنيّ، يُنتقل فيه من ثبوت المعلول إلى إثبات علّته، ومعروف أنّ البرهان الإنيّ أضعف في

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، تعليق: حسن زادة آملي: ج١ ص٨٨.

دليليّته من البرهان اللّمّي، وهذا يكشف عن أنّ المصنّف يقرّ بدليليّة البرهان الإنيّ، إلّا أنّها دليليّة ضعيفة، وهو يُخالف بذلك أيضاً مَن أنكر دليليّة البرهان الإنيّ من رأس، وسوف نقف عند هذه النقطة أيضاً في البحوث اللاحقة.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أنّ المصنّف قد أنكر في بحوثه وكتبه الأخرى إمكانيّة التعرف على حقيقة الوجود عن طريق الماهيّات، ولو معرفة ضعيفة؛ من ذلك ما جاء في تعليقته على بعض النسخ المخطوطة لكتاب الأسفار، كما ينقل ذلك الشيخ حسن زادة آملي في تعليقته، حيث يقول: «وللمصنّف هنا تعليقة في بعض نسخنا المخطوطة هكذا: (لا تمكن إقامة الحدود ولا البرهان على نفس الوجود العينيّ، ولا تمكن معرفتها معرفة تامّة إلّا بالشهود الإشراقيّ) بخطّه قدّس سرّه»[1].

ومن ذلك أيضاً قوله: «الوجود لا يمكن تصوّره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورةٍ مساوية له؛ إذ تصوّر الشيء عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن، فهذا يجري في غير الوجود، وأمّا في الوجود فلا يمكن ذلك إلّا بصريح المشاهدة وعين العيان، دون إشارة الحدّ والبرهان وتفهيم العبارة والبيان»[2].

ونتيجة هذا الكلام: أنّ الوجودات العينيّة لا يمكن معرفتها ولا الوقوف على كنهها وحقيقتها تصوّراً أو تصديقاً من خلال العلوم الحصوليّة، كما لا يمكن أيضاً معرفتها أو الاستدلال عليها عن طريق آثارها والماهيّات الملازمة لها، فينحصر طريق معرفتها بالمشاهدة الحضوريّة والمكاشفة العيانيّة.

ولعلّ هذه النتيجة من أهمّ وأخطر النتائج التي توصّلت إليها مدرسة الحكمة المتعالية، خصوصاً مع البناء على أنّ الماهيّات أمورٌ عدميّة تحكي حدّ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق: حسن زادة آملي: ج١ ص٨٨.

(٢) **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق: ص١٠.

الوجود ومنتهاه؛ لأنّ هذا يعني القضاء على دور العلم الحصوليّ، وحصر المعرفة الواقعيّة والحقيقيّة بالعلم الحضوريّ، وذلك لأنّ المعلوم في الذهن حصولاً عبارةٌ عن أمرٍ عدميّ لا يمتّ إلى الواقع بصلة إلّا بنحو المجاز العقليّ، والواقع العينيّ لا يمكن أن يُدرك إلّا بالمشاهدة الحضوريّة، دون المعرفة الحصوليّة. وقد أشرنا في فصل أصالة الوجود إلى هذه النقطة، وسوف نشير إليها أيضاً في إشارات هذا الفصل.

أضواء على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**الوجودات هويّات بسيطة**).

مراده من الوجودات في هذا الفصل الهويّات العينيّة، لا المفاهيم الذهنيّة، فحكم البساطة للمصداق لا المفهوم، وقرينة ذلك قوله: (هويّات بسيطة).

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**الفصل كالعلّة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيليّة العقليّة**).

مراده من ذلك أنّ الفصل ليس علّة حقيقيّة محقّقة للجنس وموجدة له في الواقع العينيّ والوجود الخارجيّ؛ وذلك لأنّ الجنس والفصل بحسب الواقع الخارجيّ أحدهما عين الآخر، فلا عليّة ولا معلوليّة بينهما في التحقّق العينيّ، وإنّما يكون الفصل كالعلّة المفيدة للجنس باعتبار التحليلات العقليّة المرتبطة بالواقع ونفس الأمر، وقد أوضحنا كيفيّة ذلك وبيّناه في شرح عبارات هذا الفصل.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**أو ماهيّة أخرى معروضة للوجود**).

مراده من الماهيّة هنا: الماهيّة بالمعنى الأعمّ، أي: الشيء الذي يعرضه الوجود سواءً كان ماهيّة بالمعنى الأخصّ أم لا.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**فكان الفصل المقسّم مقوّماً. هذا خلف**).

أي: ينقلب غير المقوّم مقوّماً وغير الذاتيّ ذاتيّاً، وهو خلف ما فرض في الفصل.

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(إمّا الفصل أو شيئاً آخر)**.

ذكرنا في شرح عبارة الكتاب أنّ الشيء الآخر هو النوع، وكان ذلك على سبيل المثال، وقد أوضح الشيخ حسن زادة آملي في تعليقته المراد من الشيء الآخر، حيث قال: «فذلك الشيء الآخر إمّا نوعٌ عارضٌ لذلك الجنس، أو ليس بنوع، أي هو عرض من الأعراض الطارئة على جنس الوجود، وذلك العرض إمّا ماهيّة عارضة عليه أو عدم، أمّا العدم فلا يصحّ أن يقال إنّه عارض أو معروض... الخ»[1].

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(وعلى كلا التقديرين)**.

أي سواءً كانت حقيقة الوجود هي الفصل أو شيئاً آخر.

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(يلزم خرق الفرض)**.

مراده من ذلك: لزوم العينيّة بين جهة الاتّحاد وجهة الاختلاف في الحمل، وهو خرق لما هو المفروض من شرطيّة التعدّد والمغايرة بين الجهتين، وقد أوضحنا ذلك في شرح مطالب الكتاب.

وهذا ما أشار إليه المحقّق النوري في تعليقته على الكتاب، حيث قال تعليقاً على هذه العبارة: «وهو لزوم كون ما به الاتّحاد عين ما به الاختلاف»[2].

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(وأيضاً يلزم تركّب الوجود الذي لا سبب له أصلاً، وهو محال)**.

هذا هو الدليل الثاني على الحكم الأوّل في هذا الفصل، وقد أوضحناه في شرح عبارة الكتاب، وذكره المصنّف أيضاً في بحثٍ سابق، وأوضحناه في محلّه، ونبّهنا على ذلك في الشرح، فلاحظ.

ثمّ إنّ مراده من الوجود الذي لا سبب له هو واجب الوجود.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليقة حسن زاده آملي: ج١ ص٨٥.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٥١، الحاشية رقم (١).

كما أنّ هذا الدليل لا يتمّ إلّا على مباني الحكمة المتعالية في التشكيك الخاصّي، ولا يتمّ على ما يُنسب إلى حكماء المشّاء من التباين بين الوجودات العينيّة.

ويتّضح من هذا الدليل أيضاً أنّ البحث فيه، لا يختصّ بالحقيقة الواجبيّة، بل يشمل جميع الحقائق الوجوديّة بما فيها الوجودات الإمكانيّة.

• قوله قدس سره: **(وأمّا ما قيل في نفي كون الوجود جنساً)**.

هذا هو الدليل الأوّل الذي ذكره القوم لإثبات الحكم الأوّل لهويّة الوجود، وهو نفي كونه جنساً، وقد ضعّفه المصنّف ووصفه بالسخيف.

• قوله قدس سره: **(من أنّه لو كان جنساً لكان فصله إمّا وجوداً وإمّا...)**.

الضمير في (أنّه) هو الوجود، وجعل افتراض الفصل مسلّماً في كلامه؛ باعتبار أنَّ كلّ جنس لكي يوجد في الخارج يفتقر إلى الفصل.

• قوله قدس سره: **(فصول الجواهر البسيطة)**.

قيد (البسيطة) يعود إلى الجواهر، لأنّها قد تكون مركّبة وقد تكون بسيطة، فالجواهر المركّبة من قبيل الجسم؛ إذ هو مركّب من مادّة وصورة، والجواهر البسيطة من قبيل العقول بلحاظ الواقع الخارجيّ.

ولا يعود القيد على الفصول، لأنّها لا تكون إلّا بسيطة.

• قوله قدس سره: **(وسيجيء كيفيّة ذلك من ذي قبل)**.

قال الشيخ حسن زادة آملي في تعليقته: «وأمّا قوله من ذي قَبَل، ففي معيار اللغة: افعل ذلك لعشر من ذي قَبَل كسَبَب، أي لوقتٍ مستقبل، وجاز قراءة ذي قِبَل كعِنَب أيضاً، ولكن الأوّل أفصح»[1].

• قوله قدس سره: **(وبالجملة عمومه وكليّته)**.

هذه العبارة تتمّة للكلام السابق ومعطوفة عليه، وليست جملة مستأنفة لبيان

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليقة حسن زاده آملي: ج١ ص٨٧.

خلاصة البحث، فلابدّ أن تقرأ بهذا النحو: «يتبيّن انتفاء نوعيّته، وبالجملة [انتفاء] عمومِهِ وكليّتِهِ» فتقرأ بالكسر عطفاً على العبارة السابقة. والكليّة المنفيّة هنا كليّة باب الايساغوجي لا البرهان.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**فإنّ تلك الأمور**).

أي: المخصّصات الخارجيّة من المصنّفات وغيرها.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**لكان المشخصّ داخلاً في ماهيّة النوع**).

أي: انقلاب غير المقوّم مقوّماً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وكلّ كليّ وإن كان من الثلاثة الباقية**).

هذا جواب عن إشكال مقدّر، حاصله: أنّك فيما سبق برهنت على عدم كون الوجود جنساً ولا نوعاً، فكيف تنفي اعتماداً على ذلك سائر الكلّيات الخمسة الأخرى وهي الفصل والعرضيّ العامّ والخاصّ؟

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**بمعنى كونها مندرجة تحت...**).

هذا بيان للكليّة والجزئيّة المنفيّة عن الهويّات العينيّة، وليس بياناً للجنسيّة والنوعيّة المنتفية عنها أيضاً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**فالعلم بها**).

أي: بالهويّات والوجودات العينيّة، لا خصوص الحقيقة الواجبيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**بآثارها ولوازمها**).

مراده من الآثار واللوازم: ماهيّات الوجودات الإمكانيّة.

إشارات وتنبيهات الفصل السادس

(١) قيمة العلم الحصولي

(٢) تحقيق في معاني حقيقة الوجود

(٣) اختلاف الحكمين المذكورين في هذا الفصل

(٤) الفرق بين بساطة مفهوم الوجود وبساطة مصداقه

(٥) كلام للمصنّف في تركّب الوجود من المادّة والصورة

(٦) ضابطة التمييز بين المسائل المنطقيّة والفلسفيّة

إشارات وتنبيهات الفصل السادس

(١) قيمة العلم الحصولي

حاول المصنّف أن يثبت في هذا الفصل أنّ الوجودات هويّات بسيطة غير مركّبة من جنس وفصل، وأنّ حقيقة الوجود أيضاً ليست معنى جنسيّاً ولا نوعيّاً ولا كليّاً مطلقاً. ونحن قد ذكرنا في مقدّمات هذا الفصل أنّ المصنّف إنّما يُثبت هذه الأحكام للهويّة العينيّة والمصداق الخارجيّ للوجود، ولا علاقة للبحث في المقام بمفهوم الوجود وأحكامه.

وحينئذٍ تكون نتيجة هذا الفصل هي نفي أحكام الماهيّة عن الوجود بلحاظ الواقع العيني والتحقّق الخارجيّ، فلا يتّصف الوجود الخارجيّ بأحكام الماهيّة إلّا بالعرض والمجاز ونسبة الشيء إلى غير ما هو له، وهذا معناه البناء على التغاير الحيثويّ بين الوجود والماهيّة في الواقع الخارجيّ، فكلّ الأحكام المرتبطة بالماهيّة أوّلاً وبالذات لا تسري إلى الوجود إلّا ثانياً وبالعرض، من باب سراية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

وبناءً على هذا التصوّر ذكر المصنّف أنّ الوجودات والهويّات العينيّة لا يمكن العلم بها علماً حصوليّاً، لا على مستوى التصوّر ولا التصديق؛ وذلك لأنّ المعرفة التصوّريّة والحدود المنطقيّة مركّبة من الأجناس والفصول، وقد ثبت في هذا الفصل أنّ حقيقة الوجود العينيّة بسيطة، لا جنس لها ولا فصل، فلا حدّ ولا تعريف لها. كذلك المعرفة الحصوليّة التصديقيّة، لأنّها مبتنية على المعرفة التصوّريّة، لاشتراك الحدّ والتعريف مع البرهان في الحدود، فما لا حدّ له لا برهان عليه.

وفي هذا الضوء التزم المصنّف بعدم قدرة الذهن البشري على معرفة الهويّات العينيّة معرفة حصوليّة تصوّراً وتصديقاً، وينحصر العلم بها بالمشاهدة الحضوريّة.

نعم، يعتقد المصنّف أنّ الذهن البشري يمكنه التعرّف على حقيقة الوجود العينيّة معرفة حصوليّة ضعيفة، وذلك من خلال الاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، وهي الماهيّات في الوجودات الإمكانيّة.

وهذا يلفتنا إلى أمرٍ مهمّ يرتبط برؤية المصنّف حول الماهيّة وطبيعة ارتباطها بالوجود الأصيل في الأعيان، فهو لا يرى أنّ الماهيّات أمورٌ عدميّة تمثّل حدّ الوجود ومنتهاه، بل هي أثر الوجود ولازمه الذي يظهر لدى الأذهان، ويكون حاكياً عن الوجود حكاية الأثر واللازم عن مؤثّره وملزومه، لأنّ الأثر وكذا اللازم يُعدّ وجهاً من وجوه مؤثّره وملزومه، فهي معرفة للشيء بوجهه لا بكنهه وذات حقيقته، ومن هنا كانت معرفةً ضعيفة، لأنّه استدلال إنّي أو شبيه باللّمّ، وذلك من قبيل ما يذكر في الاستدلال على واجب الوجود بآثاره ومعلولاته أو بلوازمه التي هي صفات ذاته.

وهذه خطوة من المصنّف بالاتّجاه الصحيح، لأنّه لم ينكر المعرفة الحصوليّة من رأس، لأنّنا نستطيع أن نقف على وجود الأشياء من خلال آثارها ولوازمها، وذلك للسنخيّة والمحاكاة بين الأثر وذي الأثر، وهي درجة من درجات المعرفة، وإن كانت ضعيفة، لكونها معرفة إنيّة.

وقد أشار إلى ما ذكرناه الشيخ حسن زادة آملي في تعليقته، حيث قال: «فالعلم بالوجودات ـ وإن شئت قلت بحقيقة الوجود ـ إمّا أن يكون بالمشاهدة الحضوريّة، أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، وحيث إنّ تلك الآثار واللوازم هي وجه الوجود لا حقيقته، على أنّ المعروف حقيقةً هو تلك الآثار واللوازم، فلا تعرف حقيقة الوجود بتلك الآثار واللوازم إلّا معرفة ضعيفة»[1].

وأمّا بناءً على النظرة التي تفسّر الماهيّة بأمرٍ سلبيّ، وأنّها حدّ الوجود ومنتهاه

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق: حسن زادة آملي: ج١ ص٨٨.

العدمي، فإنّه يُغلق حينئذٍ باب العلم الحصوليّ بالوجود الخارجيّ، لأنّ العلم الحصوليّ بالأشياء الخارجيّة ينحصر طريقه ـ كما تقدّم عن المصنّف ـ بمعرفة الماهيّات، فإذا كانت الماهيّات أموراً سلبيّة عدميّة وسراباً ﴿**بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً**﴾، حينئذٍ لا يكون علمنا الحصوليّ بها إلّا سراباً وعلماً بأمور عدميّة لا تمتّ إلى الواقع العيني بصلة، إلّا بنحو من المجاز العقلي، وبذلك يُغلق باب العلم الحصوليّ بالواقعيّات العينيّة، وينحصر طريق العلم بها بالعلم الحضوريّ، وعلومنا الحصوليّة متعلّقة بأمورٍ سلبيّة وعدميّة، ليس لها أيّ دور، إلّا الحكم بأنّ هذا بنحو الإجمال ليس ذاك.

وهذا ما صرّح به الطباطبائي في نهاية الحكمة، حيث قال: «فذات كلّ ماهيّة موجودة حدّ لا يتعدّاه وجودها، ويلزمه سلوب بعدد الماهيّات الموجودة الخارجة عنها، فماهيّة الإنسان الموجودة مثلاً حدّ لوجوده لا يتعدّاه وجوده إلى غيره، فهو ليس بفرس وليس ببقر وليس بشجر وليس بحجر، إلى آخر الماهيّات الموجودة المباينة للإنسان»[1].

وقد ذهب إلى أبعد من ذلك الشيخ جوادي آملي حينما قال: «ولكنّ هذه المعرفة [أي معرفة الوجودات بالماهيّات حصولاً] ضعيفةٌ جدّاً ومن قبيل حكاية السراب عن الماء»[2]. ومن الواضح أنّ السراب أمرٌ عدميّ، لا يحكي حقيقة الماء إلّا بالعرض والمجاز العقليّ. هذا مضافاً إلى أنّ معرفة حدود الماهيّات التامّة بأجناسها وفصولها الحقيقية أمرٌ متعسّر إن لم يكن متعذّراً.

إذن تواجه هذه الرؤية ـ التي تحصر طريق المعرفة الحصوليّة بالماهيّات ـ عقبتان أساسيّتان، ينبغي إعطاء الحلول لتجاوزهما، وإلّا أصبحت علومنا

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٤.

(٢) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٧٨.

الحصوليّة بحقائق الأشياء متعسّرة، وهي مع عسرها لو حصلت لا تحكي إلّا عن أمور عدميّة وسلوب لا تمتّ إلى الواقعيّة العينيّة بصلة، فتعود علومنا الحصوليّة جهالاتٍ لا قيمة معرفيّة لها. والعقبتان هما:

١. إنّ تشخيص الحدود الواقعيّة للأشياء وتمييز أجناسها وفصولها الحقيقيّة عن العرضيّات العامّة والخاصّة، من الأمور المتعسّرة، بل المتعذّرة في كثير من الأحيان، ومن هنا صرّح أكثر المناطقة بصعوبة الوقوف على أجناس الأشياء وفصولها الحقيقيّة، وما يُذكر في أغلب الأحيان من الأجناس والفصول ليست حقيقيّة، بل هي اشتقاقيّة منطقيّة، ترجع في حقيقتها عند التدقيق إمّا إلى العرضيّات العامّة أوالعرضيّات الخاصّة.

فلو كانت الماهيّات هي السبيل الوحيد للمعرفة الحصوليّة، فهذا يعني انحسار دائرة هذا النحو من المعرفة، وصعوبة الوقوف على حقائق الأشياء من خلال ماهيّاتها المؤتلفة من أجناس وفصول حقيقيّة.

٢. لو فرضنا أنّنا تجاوزنا العقبة الأولى، واستطعنا الوقوف بدقّة عالية وواقعيّة على الأجناس والفصول الحقيقيّة للأشياء، ولكن تبقى هذه الماهيّات بأجناسها وفصولها الحقيقيّة لا تمثّل إلّا الحدود العدميّة والجهات السلبيّة للأشياء، ولا تحكي حقيقتها العينيّة في الواقع الخارجيّ. وبحسب هذه الرؤية لا تبقى لعلومنا الحصوليّة أيّ قيمة معرفيّة، وما كنّا نحسبه علماً، لم يكن كذلك، وإنّما هو سرابٌ بقيعةٍ يحسبه الظمآن ماءً.

وبناءً على هذه الرؤية لا يبقى أيّ معنى محصّل للقول بأنّ الفلسفة هي العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه في الواقع الخارجيّ؛ إذ لا يمكن الوقوف على حقائق الأشياء في الواقع الخارجيّ بالعلم الحصوليّ، ومن الواضح أنّ دور الفلسفة يختصّ بالعلوم الحصوليّة، فينسدّ باب الفلسفة، وينفتح باب الوحدة الشخصيّة وشهود العارف وعلمه الحضوريّ، ولعلّ هذا هو المراد الجدّي

لأصحاب هذه النظريّة في حقيقة الماهيّة.

ولكن بناءً عل ما حقّقناه في مباحث أصالة الوجود، يتّضح أنّ الأمر ليس كذلك، فالماهيّة بلحاظ الواقع الخارجيّ عين الوجود ونحوه الخاصّ، الذي يُمثّل جهة الامتياز في كلّ موجود بلحاظ نفس الأمر والواقع، فالوجود الخارجيّ واحدٌ بسيط، ينتزع منه الماهيّات في نفس الأمر لتمثّل جهة امتيازه وخصوصيّته التي تفصله عن سائر الوجودات الأخرى، وهذه الماهيّات تكون مركّبة في نفس الأمر من جنس وفصل، ويكون هذا التركيب تركيباً للوجود أيضاً في نفس الأمر تبعاً للماهيّة، لأنّ الجنسيّة والفصليّة في نفس الأمر تحكي أنحاء الوجود الخارجيّ.

وحينئذٍ يكون علمنا بالماهيّات حصولاً علماً بالوجودات الخارجيّة والحقائق العينيّة، وقد أوضحنا هذه النقطة بشيءٍ من التفصيل في مباحث أصالة الوجود، فلاحظ.

نعم، تبقى العقبة الأولى، فلابدّ من إعمال الدقّة لتحصيل الأجناس والفصول الحقيقيّة، لكي نصل إلى حقائق الأشياء عن طريق الوقوف على ماهيّاتها.

يبقى الاستدلال الذي اعتمده صدر المتألّهين لإثبات المغايرة بين حيثيّة الوجود وحيثيّة الماهيّة، وأنّ أحكام الماهيّة ليست أحكاماً للوجود، وحاصل الاستدلال هو انقلاب غير الذاتيّ ذاتيّاً وغير المقوّم مقوّماً.

وجوابه واضح، لأنّه من الخلط بين أحكام الواقع الخارجيّ وبين أحكام الواقع النفس الأمري.

(٢) تحقيق في معاني حقيقة الوجود

ذكرنا في مقدّمات هذا الفصل أنّ لـ(حقيقة الوجود) إطلاقات ثلاثة:

١. واجب الوجود.

٢. جميع مراتب الوجود التشكيكيّة بنحو الانحلال.

٣. مجموع مراتب الوجود التشكيكيّة بما هو مجموع.

وقلنا إنّ المعنى الثاني لحقيقة الوجود هو المقصود في المقام.

ولأهميّة هذه النقطة، نحاول أن نقف عندها بشيءٍ من التفصيل، والجهة التي نريد الوقوف عندها في هذه النقطة هي حقيقة الوجود المجموعيّة، فهل هناك حقيقة وجوديّة وراء المراتب التشكيكيّة للوجود؟ أم أنّ حقيقة الوجود المشتركة والمجموعيّة ليست شيئاً وراء تلك المراتب التشكيكيّة للوجود؟

وتحديد الإجابة عن ذلك يرتبط بمحلّ بحثنا، باعتبار أنّ البساطة كما أنّها حكمٌ لكلّ مرتبة من مراتب حقيقة الوجود، كذلك هي حكم الحقيقة الوجوديّة ككلّ، وكذلك عدم كونها كليّاً من الكلّيات الخمسة أو أيّ حكم آخر من أحكام الماهيّات، فإنّ نفيه كما يكون لكلّ مرتبة من مراتب حقيقة الوجود المشكّكة، كذلك ينفي عن حقيقة الوجود بمجموعها، فهل حقيقة الوجود المجموعيّة شيء وراء الجميع أم لا؟

وللإجابة عن هذا التساؤل أيضاً تأثيرٌ في فهم أبحاث الفصل اللاحق؛ ولذا سوف نبيّن المختار في هذه المسألة بتفصيلٍ يناسب المقام، تاركين التفصيل في الأدلّة على ذلك إلى محلّه من بحوث هذا الكتاب، فنقول:

هناك نظريّتان رئيستان في تحديد حقيقة الصادر عن الحقّ تبارك وتعالى:

الأولى: نظريّة الوحدة الشخصيّة التي يؤمن بها العرفاء، حيث ينكرون في نظريّتهم هذه وجود الكثرة العزلية بين الحقّ تعالى وفعله، ويعتقدون أنّ الوجود واحدٌ شخصيّ هو وجوده تعالى، والموجودات أمورٌ وشؤونٌ ظليّة، فالوحدة الشخصيّة للوجود هي الحقيقيّة، والكثرة صفتية لا عزلية، أي أنّ البينونة بينه تعالى وبين فعله صفتية لا عزلية.

الثانية: نظريّة الكثرة الحقيقيّة بين الواجب وفعله الصادر عنه، التي يؤمن بها

الفلاسفة والحكماء، وينكر أصحاب هذه النظريّة ـ على اختلاف مدارسهم ـ الوحدة الشخصيّة التي يؤمن بها العرفاء، ويعتبرون الكثرة الحقيقيّة من الأمور البديهيّة والوجدانيّة.

وحديثنا في هذا التنبيه يبتني على هذه النظريّة الثانية، وأنّ الكثرة أمرٌ حقيقيٌّ عزليٌ ثابتٌ في الواقع الخارجيّ.

بناءً على هذه النظريّة وجدت ثلاثة اتّجاهات أساسيّة:

الاتّجاه الأوّل: أنّ الصادر من الحقّ سبحانه وتعالى واحدٌ حقيقةً لا ثاني له، وهو وجه الحقّ تعالى، ويُعبّر عنه أيضاً بالوجود المنبسط، فالوحدة حقيقيّة، والكثرة التي نراها اعتباريّة، راجعة إلى الماهيّات المتكثّرة، وهي أمور اعتباريّة كما تقدّم.

الاتّجاه الثاني: أنّ الصادر من الحقّ سبحانه هو الكثير حقيقة، فالوجودات المتكثّرة صدرت عن الحقّ تعالى بما هي متكثّرة حقيقة، فصدر عنه وجود العقل والمثال والمادّة والأرض والسماء... وغير ذلك، ولكنّ جميعها يصدق عليها حقيقة الوجود وإن كانت متكثّرة حقيقةً وواقعاً، فلا يوجد لدينا في عالم الإمكان إلّا هذه الكثرة، وهي جميعها الوجود حقيقة، وليس هناك وجود آخر وراء هذه الكثرة يُسمّى بالوجود المنبسط أو السعي.

الاتّجاه الثالث: أنّ الصادر عن الحقّ سبحانه واحدٌ حقيقةً في عين أنّه كثيرٌ حقيقة، وكثيرٌ حقيقة في عين أنّه واحدٌ حقيقة، وهذه هي نظريّة التشكيك الخاصّي، أي: إنّ الصادر واحدٌ حقيقيّ له مراتب مشكّكة ومتفاوتة، تشترك بالوجود وتتمايز به، فالوجود الصادر واحدٌ حقيقة، وهو سنخ وجود مشكّك ومتفاوت في المراتب بنحوٍ يستبطن كلّ ما نجده ونراه من الكثرات، سواءً كانت الكثرة طوليّة أم عرضيّة.

إذن بناءً على هذا الاتّجاه الذي يتبنّاه صدر المتألّهين، تكون حقيقة الوجود

الصادرة عن الحقّ تعالى واحدةً حقيقة، ولهذه الحقيقة الواحدة مراتب متعدّدة ومتفاوتة طولاً وعرضاً. وهذا معناه أنّ هناك حقيقةً وجوديّةً واحدةً ساريةً في جميع تلك المراتب المتفاوتة.

في ضوء هذا الاتّجاه الذي تبنّته مدرسة الحكمة المتعالية، ذكروا أنّ الأحكام الثابتة للوجود المتأصّل في الأعيان على أنحاء متعدّدة:

النحو الأوّل: الحكم الثابت لحقيقة الوجود من حيث هي، والتي هي وراء مراتب الوجود المشكّكة، ولا يقابلها إلّا العدم، وليس معنى كونها وراء تلك المراتب أنّها مباينة لها، بل المراتب الوجوديّة المتفاوتة تجلّيات وأنوار هذه الحقيقة الوجوديّة الواحدة، وتكون مرتبة واجب الوجود واحدةً من مراتب هذه الحقيقة، وسائر المراتب الوجوديّة الأخرى دونها في الرتبة، من قبيل مرتبة عالم العقل ومرتبة عالم المثال ومرتبة عالم المادّة.

إذن هناك حقيقةٌ وجوديّة تُسمّى بـ(حقيقة الوجود من حيث هي) وهي شيءٌ وراء ذات المراتب الوجوديّة المشكّكة والمتفاوتة في الوجود، ولا يقابلها إلّا العدم، ولها أحكامٌ مختصّةٌ بها ولا تسري إلى المراتب، وتُعدّ تلك المراتب مظاهر وتجلّياتِ وشؤون هذه الحقيقة الوجوديّة الواحدة، بما في ذلك مرتبة واجب الوجود التي تعدّ أعلى مراتب هذه الحقيقة، وهذه الحقيقة ليست منفصلة ولا منعزلة عن تلك المراتب، بل تظهر في كلّ مرتبة بلونِ وطور تلك المرتبة.

وقد أشار الطباطبائي في تعليقته على الأسفار إلى هذا المعنى من حقيقة الوجود، وأنّه يغاير معنى حقيقة الوجود بمعنى واجب الوجود الذي يقع في أعلى مراتب التشكيك، حيث قال: «المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا، التي هي أعلى مراتب التشكيك، فإنّ الوجود عنده ﵀ مشكّك ذو مراتب، ومن المعلوم أنّ الحقيقة المأخوذة لا بشرط تجامع جميع المراتب ـ إلى أن يقول ـ وإن شئت قلت: إنّها [أي الحقيقة المأخوذة بشرط لا] ليس لها من الحدّ

إلّا أنّها لا حدّ لها، وهي نفس الحقيقة الصرفة، غير أنّها مأخوذة بشرط لا، فإنّها إحدى المراتب، ولو كانت مأخوذة لا بشرط جامعت سائر المراتب، ولم تكن مرتبة مقابلة لسائر المراتب»[١].

ثمّ إنّهم ذكروا لحقيقة الوجود بهذا المعنى مجموعة من الأحكام التي تخصّها، ولا تمتدّ إلى مراتبها الوجوديّة المتقابلة والمتفاوتة، ومن تلك الأحكام الخاصّة: «أنّ حقيقة الوجود لا سبب لها»، وهذا هو عنوان الفصل اللاحق من هذا الكتاب، ومراد صدر المتألّهين من حقيقة الوجود في عنوان هذا الفصل هو هذا المعنى الأوّل الذي ذكرناه لحقيقة الوجود، وهو حقيقة الوجود من حيث هي، والتي هي وراء مراتب الوجود المشكّكة، وهذه هي التي من أحكامها أنّها لا سبب لها، فحقيقة الوجود التي لا يقابلها إلّا العدم لا سبب لها، وليس هذا الحكم حكماً لكلّ مرتبة بخصوصها، لأنّ القسم الأكبر من تلك المراتب هي من ذوات الأسباب، بما في ذلك الوجود المنبسط، الذي سوف نذكره لاحقاً.

ومن تلك الأحكام أيضاً التي تخصّ حقيقة الوجود بالمعنى المذكور ـ وستأتي لاحقاً ـ أنّ حقيقة الوجود بسيطة في ذاتها مطلقاً وأنّها تساوق الشخصيّة وأنّها لا مثل لها ولا ضدّ، ونحو ذلك من الأحكام، وقد ذكر جملة منها الطباطبائي في نهاية الحكمة، فلاحظ[٢].

وفي هذا الضوء ذكروا أنّ مقام الواجبيّة بالذات، أحد تعيّنات وتجلّيات تلك الحقيقة، بما في ذلك مقام الواحديّة والأحديّة، إلّا أنّه أعلى تعيّنات وتجلّيات ومراتب تلك الحقيقة المشكّكة كما تقدّم.

ولكن سيأتي في محلّه: أنّ هذا الكلام لا محصّل له ولا برهان عليه، ونقول في

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٥ الحاشية رقم (٢).

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٣.

ردّه هنا بنحو الإجمال وبما يناسب المقام:

أوّلاً: إنّ ما يذكر في محلّه: لتقريب هذا المعنى من حقيقة الوجود، مجرّد دعاوى غير مستدلّة.

وثانياً: إنّ هذا المعنى لحقيقة الوجود يقترب كثيراً من الوحدة الشخصيّة التي يذكرها العرفاء، بل هي عينها عند التأمّل والتدقيق، لأنّها تبتني على وحدة حقيقة الوجود، وسائر المراتب المتفاوتة والمشكّكة ليست إلّا ظهورات وشؤونات وتجلّيات تلك الحقيقة الواحدة، وهذه هي الوحدة الشخصيّة عند العرفاء، أو هي أهمّ التفسيرات والنظريّات للوحدة الشخصيّة التي يقول بها العارف على أقلّ التقادير.

وفي ذلك خروج عن محلّ البحث، لأنّ البحث الفلسفيّ يبتني ـ بحسب الفرض ـ على الكثرة الحقيقيّة للوجود، غاية الأمر أنّها مشكّكة ومتفاوتة المراتب.

وثالثاً: سنثبت في محلّه بالأدلّة والبراهين: أنّ حقيقة الوجود بالمعنى المذكور لا تحقُّق لها إلّا في مخيّلة من يعتقد بها، وأنّه لا يوجد وراء مراتب الوجود المشكّكة أي حقيقة وجوديّة، فالوجود المتأصّل في الأعيان ليس إلّا تلك المراتب المتفاوتة، وكلّ الأحكام الثبوتيّة إمّا أن تكون أحكاماً لمجموع هذه المراتب من حيث هي مجموع، أو تكون أحكاماً للمجموع من حيث المجموع وفي الوقت ذاته تكون أحكاماً لكلّ مرتبة من مراتب الوجود، أو تكون أحكاماً لأعلى مراتب الوجود، وهي الحقيقة الواجبيّة، أو تكون أحكاماً لمجموع مراتب الوجود الإمكانيّة فحسب، ومن حيث المجموعيّة أيضاً، أو تكون أحكاماً للمرتبة الواحدة من المراتب الإمكانيّة وتختصّ بها دون سائر المراتب، وليس هناك حكم لحقيقة وجوديّة خارجة عن دائرة تلك المراتب الوجوديّة التشكيكيّة.

النحو الثاني: الأحكام الثابتة لحقيقة الوجود المنبسط الصادرة عن الحقّ

تعالى، والتي هي أيضاً وراء المراتب التشكيكيّة للوجودات الإمكانيّة، تظهر وتتجلّى في مراتب التشكيك بما يتناسب مع كلّ مرتبة، فالمراتب التشكيكيّة مظاهر وشؤون تلك الحقيقة الوجوديّة الواحدة المنبسطة الصادرة عن الحقّ تعالى، وقد تُسمّى في كلماتهم بـ(وجه الله) أو (النفس الرحماني).

ومن الأحكام التي تُذكر لحقيقة الوجود المنبسط، ولا تشاركه فيه مراتب الوجود الإمكانيّة: حكم التشكيك الخاصّي، الذي ترجع الوحدة والكثرة فيه إلى ذات حيثيّة الوجود، فإنّ حكم التشكيك وإن كان من أحكام النحو الأوّل من حقيقة الوجود من حيث هي، التي لا يُقابلها إلّا العدم، إلّا أنّه أيضاً من أحكام حقيقة الوجود الساري والمنبسط الصادر عن الحقّ تعالى؛ إذ إنّ حقيقة الوجود المنبسط توصف بأنّها مشكّكة ومتفاوتة المراتب، فالتشكيك حكم هذه الحقيقة الواحدة السارية في جميع مراتب الوجود الإمكانيّة، ولا تشترك معها تلك المراتب في هذا الحكم، لأنّ كلّ مرتبةٍ من تلك المراتب لا توصف بالتشكيك؛ إذ هي مرتبة من مراتبه.

إذن هناك حقيقة وجوديّة واحدة واسعة ومنبسطة، لها أحكامها التي لا تشاركها فيها المراتب الإمكانيّة للوجود، ومن ذلك حكمنا بالتشكيك على حقيقة الوجود، فإنّه حكم هذه الحقيقة لا مراتبها.

ولكن يرد على هذا الكلام:

أوّلاً: أنّه مجرّد دعاوٍ، غير مستدلّة ولا مبرهن عليها.

ثانياً: إنّنا نعتقد ـ كما ذكرنا في الردّ على النحو الأوّل من الأحكام ويأتي أيضاً ـ أنّه لا توجد حقيقة وجوديّة وراء نفس مراتب الوجود الإمكاني، تُسمّى بالوجود المنبسط، وتكون ساريةً ومتجلّيةً في جميع تلك المراتب، وإنّما المتحقّق في الخارج هو ذات تلك المراتب لا غير.

نعم، لهذه المراتب الإمكانيّة طائفةٌ من الأحكام تخصّ المجموع من حيث هو

مجموع، ولا توصف بها كلّ مرتبة بخصوصها، ومن هذا القبيل حكم التشكيك في الوجود، فإنّه حكم مجموع المراتب الوجوديّة الإمكانيّة من حيث المجموع، وليس هو حكم المرتبة.

إذن ليس هناك ما يسمّى بـ(حقيقة الوجود) من حيث هي، والتي لا يقابلها إلّا العدم، وتكون سارية في مراتب الوجود، بما في ذلك مرتبة واجب الوجود، كما أنّه ليس هناك أيضاً ثبوت في الأعيان لما يُسمّى بـ(حقيقة الوجود المنبسط) السارية في جميع مراتب الوجود الإمكاني. وما يُنسب لهما من أحكام، إنّما هو حكم مجموع المراتب بنحو العموم الاستغراقي بقيد المجموعيّة، وليس حكماً لما يُزعم من حقيقة الوجود من حيث هي، أو حقيقة الوجود المنبسط.

وقد أشار إلى هذا الذي ذكرنا صدر المتألّهين في الأسفار، حيث قال: «فالصادر من الحقّ تعالى شيء واحد هو الإنسان الكبير بشخصه، لكن له اعتباران: اعتبار إجمال واعتبار تفصيل، وقد مرّ أن لا تفاوت بين الإجمال والتفصيل إلّا بنحوي الإدراك، لا بتفاوت في المدرك، فإذا نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة، حكمت بأنّه صدر عن الواحد الحقّ صدوراً واحداً وجعلاً بسيطاً، وإذا نظرت إلى معانيه المفصّلة واحداً واحداً، تحكم بأنّ الصادر منه أوّلاً هو أشرف أجزائه وأتمّ مقوّماته وهو العقل الأوّل»[1].

وهذا الكلام يعني أن صدر المتألّهين يؤمن بأنّ المدرك ـ بالفتح ـ الصادر عن الحقّ تعالى شيء واحد، وهو الواحد وهو الكثير في مراتبه المتفاوتة، ولكن التغاير بالإجمال والتفصيل والوحدة والكثرة راجعٌ إلى إدراك المدرِك ـ بالكسر ـ وأمّا المدرَك ـ بالفتح ـ فهو شيءٌ واحد صدر عن الحقّ تعالى وهو عين المراتب المتفاوتة إذا نظرت إلى معانيه المفصّلة ومراتبه المشكّكة، وليس هناك حقيقةٌ للوجود

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٧ ص١١٦ ـ ١١٧.

منبسطةٌ واحدةٌ ساريةٌ في مراتبها وراء ما نجده من المراتب المتفاوتة بالنظرة التفصيليّة. ومن هذا الكلام يتّضح أيضاً أنّ ما ذكرناه من كون الصادر عن الحقّ تعالى ذاتُ المراتب المتفاوتة، لا يتقاطع مع قاعدة الواحد؛ لأنّ الصادر عن الحقّ تعالى هو الواحد بنظرةٍ إجماليّة، وهو كثيرٌ بنظرةٍ تفصيليّة.

وحاول بعض المعاصرين ـ بعد أن ناقش في حقيقة الوجود السارية ـ أن يجعل هذا القول من رواسب أصالة الماهيّة في الأذهان؛ إذ يكون للماهيّة بناءً على أصالتها حقيقة عينيّة كليّة يبحث فيها من حيث هي، بصرف النظر عن أفرادها الخاصّة، كذلك جعلوا للوجود هذه الحقيقة بعد أن قالوا بأصالته، حيث قالوا: «وقد يُدّعى أنّ للوجود طبيعةً مرسلةً شاملةً لكلّ الوجودات الخاصّة بصرف النظر عن كثرتها وخصوصياتها، فيجري البحث حول تلك الطبيعة المرسلة وبساطتها، ولعلّه ناشئ من قياس الوجود وشؤونه على الماهيّة وأحكامها، فيتوهّم أنّ للوجود حقيقةً كليّةً يصحّ البحث عنها من حيث هي، بصرف النظر عن الوجودات الخاصّة، وإثبات أحكام لها باعتبار تلك الحيثيّة، ولعمري هذه مزعمة ناشئة من رسوبات أصالة الماهيّة في الأذهان»[1].

ولكن قد لا يكون هذا الكلام دقيقاً، لأنّ القائلين بأصالة الماهيّة ـ على فرض صحّة هذه النسبة ـ يعتقدون بتأصّل ذوات الماهيّات المتباينة، ولا يعتقدون بوجود ماهيّةٍ عينيّةٍ منبسطةٍ على جميع الماهيّات، ولو كان مراده الكليّ الطبيعيّ، فقد تقدّم أنّه يتأتّى على مبنى أصالة الوجود كما يتأتّى على مبنى أصالة الماهيّة، ولا علاقة لذلك بالموجود الساري والمنبسط، لأنّ ارتباط الكليّ الطبيعي بأفراده الخارجيّة من قبيل علاقة الآباء بالأبناء، لا الأب الواحد بأبنائه.

فتحصّل: أنّه لا توجد حقيقة وجوديّة منبسطة وسارية وراء المراتب تتّصف

---

(١) **تعليقة على نهاية الحكمة**، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٤.

بأحكام من قبيل التشكيك، والأحكام التي من هذا القبيل إنّما هي أحكام المراتب الوجوديّة من حيث المجموع والعموم المجموعي، فعندما نقايس بعض تلك المراتب إلى البعض الآخر ونجدها متفاوتة في الشدّة والضعف والكمال والنقص، كما نجدها أيضاً مشتركة بالوجود ومتفاوتة أيضاً بنفس ذلك الوجود، فنحكم على مجموعها بالتشكيك من هذه الحيثيّة، فالتشكيك لنفس المراتب، ولا يوجد وراءها شيء يُسمّى بحقيقة الوجود السارية.

وإذا أردنا تقريب ما ذكرناه بالمثال، فإنّه من قبيل ما يُقال في مراتب النفس الإنسانيّة؛ وذلك لأنّ النفس الإنسانيّة لها ـ على أقلّ التقادير ـ ثلاث مراتب رئيسة، هي: مرتبة العقل، ومرتبة المثال المتصّل، ومرتبة الحسّ، والنفس هي هذه المراتب الثلاث، وليس هناك حقيقة واحدة وراء هذه المراتب، ظهرت في مرتبة العقل عقلاً، وفي مرتبة المثال مثالاً، وفي الحسّ حسّاً، بنحوٍ تكون المراتب الثلاث مظاهر وتجلّيات هذه الحقيقة الواحدة السارية فيها.

كذلك هو حال الوجود المنبسط والحقيقة الوجوديّة من حيث هي، فإنّهما ذاتُ المراتب التشكيكيّة ملحوظتان بنحو الإجمال والوحدة المجموعيّة، ولا توجد حقيقة وراء المراتب الوجوديّة، تكون المراتب مظاهرها وتجلّياتها وشؤونها وأطوارها.

النحو الثالث: الأحكام الثابتة لمرتبة من مراتب الوجود التشكيكيّة بخصوصها، من دون أن تكون ثابتة لسائر المراتب الوجوديّة الأخرى، لا بنحو العموم المجموعي ولا بنحو العموم الاستغراقي والانحلالي، ولا لما يُزعم من حقيقة الوجود من حيث هي أو حقيقة الوجود المنبسط.

وذلك من قبيل حكم التجرّد التامّ ذاتاً وفعلاً، الذي هو حكم لعالم العقول في مراتب ا لوجود الإمكانيّة، وهو أيضاً حكم المرتبة الواجبيّة للوجود، وليس هو حكم المراتب النازلة للوجود، من قبيل مرتبة وعالم المثال المنفصل، وأيضاً

عالم الحسّ والمادّة.

وهكذا هو حال حكم السيلان والحركة والتغيّر والخروج من القوّة إلى الفعليّة، فإنّه حكم عالم المادّة فحسب، وليس هو حكم سائر المراتب الوجوديّة.

وأمثلة هذا النحو من الأحكام كثيرة جدّاً، يجدها الباحث في مجمل فصول وأبواب الفلسفة، بل إنّ أكثر التقسيمات والمسائل التي تُذكر في الفلسفة هي من هذا النحو من الأحكام، كقولنا: الوجود إمّا ثابت وإمّا متحرك، وإمّا علّة أو معلول، وإمّا خارجيّ أو ذهنيّ، وإمّا واجب أو ممكن، وهكذا، فإنّ هذه كلّها أحكام مرتبة من مراتب الوجود.

النحو الرابع: الأحكام الثابتة لحقيقة الوجود من حيث هي، والثابتة أيضاً لحقيقة الوجود المنبسط، والثابتة كذلك لكلّ مرتبة من مراتب حقيقة الوجود التشكيكيّة بنحو العموم والشمول الاستغراقي.

بعبارة أخرى: الأحكام الثابتة لمجموع مراتب الوجود من حيث المجموع، والثابتة أيضاً لمجموع مراتب الوجود الإمكانيّ من حيث المجموع، والثابتة كذلك لكلّ مرتبةٍ بخصوصها، سواءً كانت مرتبة الوجود الواجبيّ أم مرتبة من مراتب الوجود الإمكانيّ، وهذه العبارة الثانية منسجمة مع ما اخترناه من إنكار ثبوت حقيقة الوجود من حيث هي أو حقيقة الوجود المنبسط، وراء مراتب الوجود المتفاوتة.

وتلك الأحكام الثابتة بالنحو المذكور من قبيل حكم الأصالة والبساطة وغيرهما، فإنّها ثابتة لمجموع المراتب الوجوديّة من حيث المجموع، وثابتة أيضاً لكلّ مرتبة من مراتب الوجود بخصوصها، فالوجود بشراشره أصيل وبسيط، وكذلك كلّ مرتبة من مراتبه أصيلة وبسيطة، ومرادنا من البساطة ما ينسجم مع كلّ مرتبة من مراتب الوجود، وأدناها ما ذكر في هذا الفصل، وهي البساطة وعدم التركب من جنسٍ وفصل.

وقد اتّضح ممّا بيّناه: أنّ الأحكام التي ذكرت في هذا الفصل من أمثلة هذا النحو الرابع، فحقيقة الوجود بسيطة وغير مركّبة من جنس وفصل، وكذلك ليست هي جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً ولا أيّ كليّ من الكلّيات الخمسة، بل ولا تتّصف بأيّ حكم من أحكام الماهيّات، على ما ذكره المصنّف في هذا الفصل، وقد تقدّم بيانه وتوضيحه. وهذه الأحكام كلّها ثابتة لمجموع مراتب الوجود من حيث المجموع، وثابتة أيضاً لكلّ مرتبة بخصوصها.

(٣) اختلاف الحكمين المذكورين في هذا الفصل

تقدّم في بيان مطالب هذا الفصل أنّ المصنّف قد تعرّض فيه لحكمين من أحكام الوجود العيني:

أحدهما: أنّ حقيقة الوجود وهويّته العينيّة بسيطة وغير مركّبة من جنس وفصل.

وثانيهما: أنّ حقيقة الوجود ليست من المعاني الكليّة الماهويّة، أي ليست من كليّات باب ايساغوجي.

وهنا نريد أن ننبّه على أنّ الحكمين مختلفين، ونفي أحدهما لا يلزم منه نفي الآخر، لأنّ الشيء قد يكون بسيطاً وغير مركّب من جنس وفصل، ومع ذلك قد يكون أحد الكلّيات الخمسة، وذلك من قبيل مقولة الجوهر ـ بناءً على أنّه معقول ماهويّ وليس مفهوماً فلسفيّاً ـ فإنّه جنس لما تحته من الأنواع، بل هو جنس الأجناس، ومع ذلك فهو من المقولات العالية البسيطة غير المركّبة من جنس وفصل، وعدم تركّبه من جنس وفصل لا يعني عدم كونه جنساً لما تحته، فإثبات البساطة ونفي التركب من الجنس والفصل عن شيء ـ وهو الحكم الأوّل في هذا الفصل ـ لا يستلزم نفي الجنسيّة أو الفصليّة أو نحو ذلك عن ذاك الشيء.

إذن نفي الحكم الأوّل عن حقيقة الوجود، لا يلزم منه نفي الحكم الثاني عنه.

نعم، الدليل والبرهان الذي أقامه صدر المتألّهين لنفي الحكمين واحد، وهذا ما قد يوهم التلازم في الانتفاء بين الحكمين، ولكن اتّضح أنّه توهّم باطل، وإبطال مدّعيات مختلفة غير متلازمة ببرهان واستدلال واحد لا يُفيد تلازماً بين تلك المدعيات، بعد التسليم باختلافها، كما بيّنا.

ثمّ إنّنا أشرنا سابقاً إلى أنّ هناك جامعاً عنوانيّاً بين كلا الحكمي، وهو أنّ الوجود غير الماهيّة في الواقع الخارجيّ، وبذلك اختلفت أحكام كلّ واحد منهما، فلا يتّصف الوجود بأحكام الماهيّة إلّا بالتبع أو بالعرض والمجاز.

(٤) الفرق بين بساطة مفهوم الوجود وبساطة مصداقه

بعد أن بيّنا أنّ البحث في هذا الفصل يختصّ بمصداق الوجود وهويّته العينيّة، لا بمفهومه الذهنيّ، اتّضح الفرق بين البحث في المقام والبحث في المشتقّ، وذلك لأنّ مفهوم الوجود من المعانيّ الاشتقاقيّة، وقد وقع البحث ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ في أنّ مفهوم الوجود ـ الذي هو من المشتقات ـ هل هو بسيط أم مركّب؟ وحاول المصنّف ـ كما تقدّم ـ أن يثبت بساطته، وأنّه غير مركّب من شيء، وذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق، ولكنّ هذا كلّه مرتبط بمفهوم الوجود لا مصداقه، وأمّا البحث في هذا الفصل فإنّه مرتبط بمصداق الوجود لا مفهومه، فالبساطة أو التركيب المبحوث عنهما في المقام مرتبطتان بهويّة الوجود ومصداقه.

ومن هنا يتّضح أنّ البحث في بساطة الوجود وتركيبه، تارةً يقع في مفهوم الوجود الذهنيّ، وهذا هو البحث في المشتقّ، وأخرى يقع في مصداق الوجود وهويّته العينيّة، وهذا هو بحثنا في المقام.

(٥) كلام للمصنّف في تركّب الوجود من المادّة والصورة

بناءً على ما ذكره المصنّف في هذا الفصل، اتّضح أنّ التركب من الجنس والفصل من أحكام الماهيّة لا الوجود، فالوجود بسيط من هذه الناحية وغير

مركّب من جنس وفصل، وسيأتي في البحوث اللاحقة أنّ المادّة والصورة هما الجنس والفصل مع اختلاف الاعتبار والحيثيّة، فإنّ الجنس والفصل هما المادّة والصورة مأخوذتان لا بشرط من جهة الحمل، والمادّة والصورة هما الجنس والفصل ولكن مأخوذتان بشرط لا عن الحمل، وبهذا يتّضح أيضاً أنّ الوجود ليس مركّباً من المادّة والصورة، وهذا ما يثبته المصنّف أيضاً في الفصل اللاحق، فالوجود بسيط أيضاً من هذه الحيثيّة.

ولكنّ المصنّف خالف هذه الرؤية في آخر هذا الجزء من الأسفار، حيث صرّح بأنّ المادّة والصورة من أجزاء الوجود الخارجيّ، وأنّ الوجود الخارجيّ للأشياء هو المركّب من المادّة والصورة، حيث يقول: «إنّهم قد فرّقوا بين أجزاء الماهيّة وأجزاء الوجود، بأنّها إذا أخذت لا بشرط شيء يكون أجزاء الماهيّة، وإذا أخذت بشرط لا شيء يكون أجزاء الوجود ـ كما سيجيء من مبحث الماهيّة ـ فالمأخوذ بالوجه الأوّل جنس أو فصل، والمأخوذ بالوجه الثاني مادّة أو صورة، فجزءا الجسم إن أُخذا على الوجه الأوّل فجوهريّتهما متقدّمة على جوهريّة الجسم ولا يلزم التشكيك لأنّهما مع الجسم ليست من الأفراد المتباينة للجوهر من هذه الحيثيّة، وإن أُخذا على الوجه الثاني، فكلّ منهما وإن كان مبايناً للجسم، لكنّهما ليسا مقوّمين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار، بل لوجوده، فهما من حيث وجودهما مقوّمان لوجوده، فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهريّة»[1].

إذن تقيّد صدر المتألّهين ـ بحسب هذه العبارة ـ أنّ الوجود العينيّ مركّب من مادّة وصورة وإنّ المادّة والصورة مقوّمان لوجود الشيء في الأعيان وهذا يتنافى تماماً مع ما ذكره المصنّف في هذا الفصل وما يذكره أيضاً في الفصل

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٤٦.

اللّاحق ولا يتمّ هذا الكلام إلّا على ما ذكرناه في مباحث أصالة الوجود من العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة.

(٦) ضابطة التمييز بين المسائل المنطقيّة والفلسفيّة

من النتائج التي يحاول الشيخ جوادي آملي أن يستفيدها من أحكام هذا الفصل: إعطاء الضابطة للتمييز بين المسائل المنطقيّة والمسائل الفلسفيّة، وأنّ المسائل المنطقيّة ترتبط بالماهيّات التي هي حدود الوجود، ولا علاقة لها بوجودات الأشياء العينيّة، بخلاف المسائل الفلسفيّة التي تبحث في نفس حقيقة الوجودات والهويّات العينيّة.

حيث يقول: «اتّضح من هذا البيان قيمة المسائل المنطقيّة، واتّضح أيضاً أنّ جميع التكلّفات التي ذكرها المناطقة والصعوبات التي يواجهونها في تشخيص أجناس الأشياء وفصولها وحدودها، لا يرتبط أيّ منها بمعرفة كنه الوجود وحقيقته، بل ترتبط جميعها بالقشور الظاهريّة، التي هي غريبة عن كنه الوجود، وليس لها من حقيقة إلّا المظهريّة والظليّة»[1].

ولكنّ هذا البيان لا يتمّ بناءً على القراءة التي اخترناها في تفسير أصالة الوجود، فتدبّر.

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٧٨ـ ٣٧٩، بتصرّف يسير.

الفصل السابع

في أنّ حقيقة الوجود لا سبب لها بوجهٍ من الوجوه

المقام الأوّل: نفي السببيّة الماديّة والصوريّة عن حقيقة الوجود

المقام الثاني: نفي السببيّة الفاعليّة والغائيّة عن حقيقة الوجود

إنّي لأظنُّكَ ممّن يتفطّنُ ممّا تلوناه عليك، بأنّ الوجودَ لا يمكنُ تأليفُ حقيقتِه، من حيثُ هي، مِن كثرةٍ عينيّةٍ خارجيّةٍ أو ذهنيّةٍ فعليّةٍ أو عقليّةٍ تحليليّة.

ألستَ إذا نظرتَ إلى ما يتألّفُ جوهرُ الذاتِ منه ومِن غيرِه، وجدتَ الذاتَ في سنخِها وجوهرِها مفتاقةً إليهما، وإن لم يكن على أنّها الأثرُ الصادرُ منهما، بل على أنّ حقيقتَها في أنّها هي هي، متعلّقةُ القوامِ بهما، بل جوهرُ الذاتِ بعينِهِ هو جوهرُ ذَينِكَ الجوهرين، سواءٌ كان بحسب خصوصِ الخارجِ أو الذهنِ أو الواقعِ مطلقاً.

فإذا فُرِضَ لحقيقة الوجودِ مِن حيثُ هي، مبادٍ جوهريّةٌ قد ائتلفَ منها جوهرُ ذاته، فكلُّ واحدٍ من تلك المقوّماتِ أو بعضُها إمّا أن يكونَ محضَ حقيقةِ الوجود، فالوجودُ قد حصلَ بذلك المبدأ قبلَ نفسه، وإمّا أن يكونَ أو واحدٌ منها أمراً غير الوجود، فهل المفروضُ حقيقةَ الوجود إلّا الّذي هو ما وراءَ ذلك الأمرِ الذي هو غيرُ الوجودِ، والذي فُرِضَ مجموعَ تلكَ الأمورِ عادَ إلى أنّه بعضُها أو خارجٌ عنها.

وأيضاً: يلزمُ أن يكونَ غيرُ الوجودِ متقدّماً على الوجودِ بالوجود، وهو فطريُّ الاستحالةِ قطعيُّ الفساد.

وأيضاً: كان حصولُ حقيقةِ الوجودِ لتلك المقوّماتِ أقدمَ من حصولها لما يتقوّمُ بها، أي: الوجود، فيلزمُ حصولُ الشيءِ قبلَ نفسِه، فدارَ الوجودُ

على نفسه، وهو ممتنعٌ.

فإذن: حقيقةُ الوجودِ يستحيلُ أن تجتمعَ ذاتُه مِن أجزاءٍ متباينةٍ في الوجود، كالمادّة والصورة، أو تنحلَّ إلى أشياءَ متّحدةِ الحقيقةِ والوجود.

وبالجملة: يمتنعُ أن يُتَصَوّرَ تحليلُ حقيقتِه إلى شيءٍ وشيءٍ، بوجهٍ من الوجوه. كيف وصرفُ الحقيقة لا يتكرّرُ ولا يتثنّى بحسبِها أصلاً، لا عيناً ولا ذهناً ولا مطلقاً؟

وإذ قد علِمتَ استحالةَ قبليّةِ غيرِ الوجودِ على الوجودِ بالوجود، لاحَ لك أنّ الوجودَ مِن حيثُ هو متقرّرٌ بنفسه، موجودٌ بذاته، فهو تقرّرُ نفسِه ووجودُ ذاتِه، فلا يتعلّقُ بشيءٍ أصلاً بحسب ذاتِه، بل بحسب تعيّناتِه العارضةِ وتطوّراتِه اللاحقةِ له.

فالوجودُ مِن حيثُ هو، وجودٌ لا فاعلَ له ينشأُ منه، ولا مادّةَ تستحيلُ هي إليه، ولا موضوعَ يوجدُ هو فيه، ولا صورةَ يتلبَّسُ هو بها، ولا غايةَ يكونُ هو لها، بل هو فاعلُ الفواعل، وصورةُ الصُّوَر، وغايةُ الغايات، إذ هو الغايةُ الأخيرةُ والخيرُ المحضُ الذي تنتهي إليه جملةُ الحقائق وكافّةُ الماهيّات، فيتعاظمُ الوجودُ عن أن يتعلّقَ بسببٍ أصلاً؛ إذ قد انكشفَ أنّه لا سببَ له أصلاً، لا سببَ به، ولا سببَ منه، ولا سببَ عنه، ولا سببَ فيه، ولا سببَ له، وستطّلعُ على تفاصيلِ هذه المعاني إن شاء الله تعالى.

الشرح

مقدّمات تمهيدية

قبل البدء في إيضاح مطالب هذا الفصل ينبغي الالتفات إلى المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: تحرير محلّ النزاع

موضوع هذا الفصل هو (حقيقة الوجود) كما جاء ذلك في عنوانه، حيث قال المصنّف: «في أنّ حقيقة الوجود لا سبب لها»، وقد أشرنا في الفصل الماضي أنّ هذا المصطلح يطلق على معانٍ واستعمالاتٍ مختلفة، وفي ظلّ ذلك وقع الاختلاف في تحديد المعنى الذي يريد المصنّف من هذا المصطلح الذي جعله موضوعاً للبحث في هذا الفصل، وقد ذكر في هذا المجال ثلاثة احتمالات، لكلّ واحدٍ منها شاهدٌ في عبارات المصنّف، حيث جاءت عباراته هنا مبهمةً تحتملُ كلَّ واحدٍ من الاحتمالات التالية:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مراده: «حقيقة الوجود من حيث هي»، وهذه هي التي وقعت ـ كما ذكرنا سابقاً ـ موضوعاً للحكم بالتشكيك، لأنّ التشكيك ليس وصفاً لمرتبة خاصّة، وليس وصفاً لعموم مراتب الوجود بنحو العموم الاستغراقي، وإنّما هو حكم ووصف (حقيقة الوجود من حيث هي) والتي لا يقابلها إلّا العدم، كذلك نفي السببيّة في هذا الفصل، فإنّه ـ بحسب هذا الاحتمال ـ وصف (حقيقة الوجود من حيث هي)، والتي هي وراء المراتب الوجوديّة المشكّكة، كما أوضحناه مفصّلاً في الفصل السابق.

ويؤكّد هذا الاحتمال الشيخ جوادي آملي، ويفترض أنّه هو المقصود في كلمات صدر المتألّهين، حيث يقول: «البحث في هذا الفصل ـ الذي يقع الحديث

فيه عن عدم احتياج الوجود إلى الأسباب الداخليّة والخارجيّة ـ يتعلّق بحقيقة الوجود من حيث هي فحسب»[١].

ويقول أيضاً في موضع آخر: «المسائل الفلسفيّة الأوّليّة التي يكون موضوعها مساوياً لموضوع العلم على نحوين، في بعضها لا يختصّ محمول المسألة بحقيقة الوجود من حيث هو، بل يشمل أيضاً المراتب المتفاوتة للوجود، من قبيل مسألة أصالة الوجود وبساطته، وفي البعض الآخر يختصّ محمول المسألة بحقيقة الوجود من حيث هو، ولا يشمل مراتب الوجود، من قبيل مسألة التشكيك، حيث تختصّ بحقيقة الوجود من حيث هو وجود. والمسألة المطروحة في هذا الفصل من هذا النحو الثاني من المسائل الفلسفيّة، بمعنى أنّ محمولها مختصّ بالحقيقة المطلقة للوجود، ولا يشمل مراتبه المقيّدة»[٢].

إذن يرى الشيخ جوادي آملي أنّ موضوع هذا الفصل هو حقيقة الوجود من حيث هي، والتي هي وراء مراتب الوجود، والمراتب مظاهرها وتجلّياتها، والحكم في هذا الفصل محمول عليها ومختصّ بها، ولا يشمل مراتبها، وقد استفاد ذلك من بعض عبارات المصنّف في هذا الفصل، حيث يقول: «الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي، من كثرة عينيّة خارجيّة أو ذهنيّة» ويقول أيضاً: «فإذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي، مبادٍ جوهريّة» وكذلك يقول: «لاح لك أنّ الوجود من حيث هو متقرّر بنفسه» ويقول: «فالوجود من حيث هو، وجود لا فاعل له ينشأ منه»[٣]. كما استفاد ذلك أيضاً ممّا أورده صدر المتألّهين في الشواهد الربوبيّة حيث يقول: «وهاهنا ستر عرشيّ، وهو أنّ طبيعة

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٨٧.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٣٩٢ـ ٣٩٣.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٣ـ ٥٤.

الوجود المطلق لها وحدة عموميّة ليست كوحدة الأشخاص الجزئيّة، وكلّ طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق، فيجوز أن يكون المتقدّم عليه من اللواحق المتأخّرة عنه، بل الوجود المطلق بذاته متقدّم ومتأخّر وسابق ولاحق، وبهذا التقرير يزاح ظلمة الإشكال ويكشف جليّة الحال، ولا يحتاج إلى ما اعتذر عنه الشيخ أخيراً في الشفاء بأنّ: (المبدأ ليس مبدأً للموجود كلّه، ولو كان مبدأً للموجود كلّه لكان مبدأً لنفسه، بل الموجود كلّه لا مبدأ له، إنّما المبدأ للوجود المعلول، فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود»[1].

ومراد صدر المتألّهين من الإشكال الذي حاول الشيخ الإجابة عنه بما ذكر، هو ما أورد سابقاً بقوله: «ربّما يتوهّم متوهّمٌ أنّ الوجود إذا كان موضوعاً للحكمة الإلهيّة، لم يكن إثبات مبادئ الموجودات فيه؛ لأنّ المطلوب في كلّ علمٍ لواحق موضوعه، لا مبادئه»[2].

وذكر صدر المتألّهين أنّ ما أجاب به الشيخ في الشفاء ـ كما تقدّم آنفاً ـ لا حاجة له، وأنّ الأصحّ ما أجاب به هو، من أنّه بناءً على التشكيك، فإنّ مبدئيّة بعض المراتب وسببيّتها للبعض الآخر كلّها من لواحق حقيقة الوجود المطلق من حيث هي.

إذن هناك حقيقة مطلقة في نظر صدر المتألّهين، وهي وراء المراتب والتعيّنات الوجوديّة، ولا مبدأ ولا سبب لها.

وقد حمل الشيخ جوادي آملي كلام صدر المتألّهين في هذا الفصل محلّ البحث وعطفه على كلام المتقدّم في الشواهد الربوبيّة.

ونحن في الفصل السابق قد ناقشنا في هذا المعنى لحقيقة الوجود، وذكرنا بأنّه لا توجد حقيقة وجود من حيث هي وراء المراتب التشكيكيّة، وأنّ الحكم لو

---

(١) **الشواهد الربوبية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص٢٢ـ ٢٣.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٣ـ ٥٤.

كان فهو يختصّ بالعموم المجموعيّ لمراتب الوجود، من قبيل الحكم التشكيكي الذي هو حكم مجموع المراتب، وأمّا الحكم في المقام، فإنّه لا حقيقة للوجود من حيث هي حتّى يقال: بأنّها لا سبب لها، فالذي لا سبب له أصلاً هو المرتبة الواجبيّة من مراتب التشكيك فحسب.

وقد أشرنا سابقاً إلى ما ذكره الشيخ مصباح اليزدي، من أنّ الإيمان بثبوت حقيقة للوجود من حيث هي، من رسوبات أصالة الماهيّة، وأوردنا عبارته في هذا المجال وناقشناها.

ولكنّ الشيخ الآملي أوردها هنا وناقشها بما حاصله: أنّ هذا الكلام إنّما يتم بناءً على أصالة الوجود والقول بالتباين بين الوجودات الأصيلة كما هو منسوبٌ إلى حكماء المشّاء، ولكن بناءً على القول بالتشكيك لا يمكن إنكار ثبوت حقيقة الوجود من حيث هي وراء نفس المراتب التشكيكيّة، وتكون من قبيل الخيط الذي يجمع حبّات العقد الواحد[1].

وللتأمّل في هذا الكلام مجالٌ واسع، فتأمّل.

هذا هو الاحتمال الأوّل في بيان وتحديد المعنى المراد من موضوع هذا الفصل، وقد تبيّن أنّ بعض كلمات صدر المتألّهين تساعد عليه.

ولكن نحن ناقشنا مبنائيّاً في وجود موضوع كهذا، وفي ثبوت أحكام خاصّة به ـ كما تقدّم ـ فلاحظ.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراد المصنّف من حقيقة الوجود ـ الذي هو موضوع الفصل ـ هو الحقّ تبارك وتعالى. فواجب الوجود هو الذي يوصف بأنّه لا سبب له بوجهٍ من الوجوه، فلا فاعل له، وكذا ليس له علّة غائيّة ولا ماديّة ولا صوريّة ولا موضوعيّة، كما سوف يتّضح بيان الحكم المحمول.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٩٤.

وبعض عبارات صدر المتألّهين قابلةٌ للحمل على هذا المعنى، وذلك من قبيل قوله: «بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات؛ إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق»، فإنّ فاعل الفواعل وغاية الغايات والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق هو واجب الوجود تعالى، وليس الوجود من حيث هو.

ومن هنا نجد أنّ الشيخ جوادي آملي بعد أن اختار الفهم الأوّل، وأنّ مراد صدر المتألّهين من (حقيقة الوجود) في موضوع هذا الفصل هو حقيقة الوجود من حيث هي، حاول تحكيم هذا الفهم على الفهم الثاني، وتفسير العبارة الآنفة مع ما ينسجم والعبارات السابقة الصريحة في الفهم الأوّل[1].

الاحتمال الثالث: أنّ المصنّف بحث في هذه المسألة على مباني الوحدة الشخصيّة عند العرفاء، فيكون مراده من (حقيقة الوجود) هي تلك الحقيقة الوجوديّة الشخصيّة الواحدة، فهي التي لا وجود ثانٍ لها كي يكون سبباً وعلّة لوجودها، وكلّ ما دونها إنّما هي أطوار وشؤون هذه الحقيقة.

وهذا ما قد يظهر من بيانات الشيخ حسن زادة آملي في تعليقه على هذا الفصل، حيث يقول: «أي حقيقة الوجود التي هي الوجود العينيّ الصمديّ ومتن الأعيان ومنشأ الآثار، والكثرات كلّها شؤونها وأطوارها وآياتها»[2].

فإنّ هذه العبارات ـ كما هو واضح ـ لا تنسجم إلّا مع الوحدة الشخصيّة التي يقول بها العرفاء.

وعبارة المصنّف الظاهرة في هذا الاحتمال هي قوله: «الوجود من حيث هو متقرّر بنفسه، موجود بذاته، فهو تقرّر نفسه ووجود ذاته، فلا يتعلّق بشيء أصلاً

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٩٢.

(٢) المصدر السابق، تعليق: حسن زادة آملي: ج١ ص٨٨.

بحسب ذاته، بل بحسب تعيّناته العارضة وتطوراته اللاحقة له»، فهو يفترض أنّ جميع المراتب الوجوديّة تعيّنات وأطوار تلك الحقيقة الوجوديّة الواحدة، وهذا هو مبنى الوحدة الشخصيّة.

وقد فهم ذلك أيضاً العلّامة النوري في تعليقه على هذه العبارة، حيث يقول: «لحوق شيءٍ غير مستقلٍّ كلحوق الظلّ بذي الظلّ والعكس بالعكس، لا كلحوق شيءٍ لشيء؛ حتّى يُتحصّل ويُتصوّر ثانٍ للوجود بما هو وجود، فإنّ الوجود ليس بواحدٍ بالعدد حتّى يُتصوّر له ثانٍ، وصرف الوجود كلّما يتصوّر ثانياً له ويفرض، فهو عينه ونفسه، فهو نور والأشياء أضواؤه، وهو أصل وما سواه فروعه»[1]، وهذه هي أدبيات الوحدة الشخصيّة.

هذه هي الاحتمالات الثلاثة في فهم المراد من حقيقة الوجود في موضوع هذا الفصل، ولعلّنا نحن أيضاً نستظهر من كلمات صدر المتألّهين ما استظهره الشيخ جوادي آملي، وهو أنّ المراد من حقيقة الوجود هي حقيقة الوجود من حيث هي، والتي تقع وراء المراتب التشكيكيّة لتلك الحقيقة، ومن أحكامها الخاصّة بها أنّها لا سببَ لها بوجهٍ من الوجوه.

ولكن يبقى على المصنّف أيضاً ـ ما ذكرناه سابقاً ـ من بيان الفرق بين حقيقة الوجود بهذا المعنى وحقيقة الوجود الواحدة الشخصيّة عند العرفاء.

المقدّمة الثانية: علائق هذا الفصل بسابقه

ذكر المصنّف في الفصل السابق أنّ حقيقة الوجود لا جنس لها ولا فصل، ويترتّب على ذلك أنّها لا حدّ لها، وإذ لا حدّ لها فلا برهان عليها، لتشارك الحدّ والبرهان في حدودهما.

ولكنّنا ذكرنا سابقاً عند بيان قول المصنّف (ولما لم يكن للوجود حدّ، فلا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٤، الحاشية رقم (٢).

برهان عليه، لأنّ الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما)[١]: أنّ المراد من الحدّ في هذه القاعدة هو الحدّ في باب البرهان لا الحدّ في باب الكلّيات الذي يذكر فيه علل قوام الشيء من الجنس والفصل كالحيوانيّة الناطقيّة بالنسبة إلى الإنسان.

وذكرنا في محلّه أنّ الحدّ والتعريف في باب البرهان هو الذي يُبيّن فيه المحدود على مستوى الماهيّة وعلل قوامها، وعلى مستوى الوجود وعلله الغائيّة والفاعليّة، بمعنى أنّه يبيّن فيه العلّة الغائيّة والعلّة الفاعليّة للوجود، مضافاً إلى ما بيّن فيه من الجنس والفصل والعلّة المادّية والصوريّة التي هي علل قوام الماهيّة. وهذا هو الذي يسمّى عندهم بالحدّ التامّ والكامل، فتمام الحدّ هو الأعمّ من علل القوام وعلل الوجود، وما يذكر من الحدّ في باب الكلّيات فهو حدٌّ ماهويّ ناقص.

والحدّ الذي يشاركه البرهان في حدوده هو الحدّ التامّ الذي يشمل علل الوجود بالإضافة إلى علل القوام.

وهذا ما صرّح به الحكيم السبزواري في شرح المنظومة، حيث يقول: «إنّ الحدّ قسمان بتقسيم آخر: فإمّا بحسب الوجود، وإمّا بحسب الماهيّة من حيث هي هي.

إلى أن يقول: بل المراد الماهيّة الموجودة، لا الماهيّة من حيث هي من غير اعتبار الوجود؛ إذ المعتبر معرفة الحقائق، ولأنّ الماهيّة من حيث هي هي من غير انتساب وارتباط بالجاعل اعتباريّة صرفة بالبرهان والاتّفاق، فلا علّة لها حتّى تؤخذ في حدّها أو برهانها، إلّا علل قوامها، لا المادّة والصورة من أجزائها الوجوديّة، بل شيئيّة ماهيّة جنسها وفصلها المتقدّمين عليها تقدّما بالمعنى والتقرّر، فتعرف بهما أو بالفصل لا غير. فهذا الحدّ للماهيّة بحسب الوجود هو الذي قالوا فيه: إنّ أجود التعاريف ما اشتمل على العلل الأربع»[٢].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٦.

(٢) **شرح المنظومة** (قسم المنطق)، ملا هادي السبزواري، دار العلم، قم المقدّسة: ص٣٧.

ومرادهم من الحدّ الذي يشترك معه البرهان في حدوده هو ما يشمل علل القوام وعلل الوجود والتحقّق في الخارج.

ومن هنا نجد أنّ الحكيم السبزواري التفت إلى ذلك في تعليقته على الأسفار، حيث قال في تعليقه على العبارة السابقة التي ذكرها المصنّف في الفصل الأوّل من هذا الكتاب: «ولعلّك تقول: إنّ انتفاء الحدّ يستلزم انتفاء علّة القوام، ولا يلزم منه انتفاء علّة الوجود، وانتفاء البرهان على الشيء مبنيٌّ على انتفاء العلل الأربع»[1].

وهذا الإشكال يرد أيضاً على عبارة المصنّف في الفصل الماضي، حيث قال: «وإذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حدّ لها، وإذ لا حدّ لها فلا برهان عليها؛ لتشاركهما في الحدود»[2]، فإنّ غاية ما نفاه المصنّف عن حقيقة الوجود هي علل القوام سواءً لا بشرط وهي الجنس والفصل أم بشرط لا وهي المادّة والصورة، وهذا لا يكفي لنفي إمكان إقامة البرهان على الشيء؛ إذ قد يُقام البرهان عليه من خلال سببه وعلّته، ومن هنا نجد أنّ المصنّف ـ دفعاً لهذا الإشكال ـ أردف الفصل السادس بالفصل السابع الذي يتضمّن كون حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه، لا ماديّة ولا صوريّة ولا فاعليّة ولا غائيّة، وذلك يُثبت أنّ حقيقة الوجود لا حدّ تامّ لها، فليس لها علل قوام ولا علل وجود، وبذلك يتمّ قوله: «فلا برهان عليها؛ لتشاركهما في الحدود»[3]؛ لأنّه بانتفاء علل القوام وعلل الوجود لا يبقى مجال لإمكانيّة إقامة البرهان عليها، وذلك لانعدام وانتفاء جميع الحدود الوسطى التي توضع في القياس لإقامة البرهان على الشيء، والتي هي

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٦، الحاشية رقم(١).

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٥٣.

(٣) المصدر السابق.

متضمّنة في الحدّ التامّ المشار إليه.

وفي هذا الضوء يمكننا القول: بأنّ البحث في هذا الفصل من متمّمات البحث في الفصل السابق، وذلك لتأكيد كون حقيقة الوجود لا برهان عليها، وذلك من خلال نفي حدّها التامّ في مجموع الفصلين السادس والسابع.

المقدّمة الثالثة: في تحديد المراد من السبب المنفي عن حقيقة الوجود

إنّ السبب الذي يحاول المصنّف نفيه عن حقيقة الوجود في هذا الفصل لا يختصّ بالسبب الفاعلي والعلّة الفاعليّة، بل يشمل كلّاً من علل القوام وعلل الوجود، والمراد من علل القوام العلّة المادّيّة والعلّة الصوريّة[1]، وتسمّى أيضاً بالعلل الداخليّة، وأمّا علل الوجود ـ التي تسمّى أيضاً بالعلل الخارجيّة ـ فهي ثلاثة: أحدها العلّة الفاعليّة وهي عبارة عن الفاعل الذي يعطي ويفيض الوجود، وثانيها العلّة الغائيّة التي لأجلها الوجود، وثالثها الموضوع، فإنّه أيضاً من علل الوجود الخارجيّة، ولكنّه من العلل الخارجيّة للعرض فحسب، دون الجواهر، فإنّه لولا الموضوع لا يمكن للأعراض أن تتحقّق في الخارج، ولكن الموضوع ليس من علل قوام العرض، لأنّه ليس من مقوّماته الماهويّة كما هو واضح، وإنّما يتوقّف وجوده الخارجيّ على تحقّق موضوعه.

إذن العلل والأسباب التي يُراد نفيها عن حقيقة الوجود في هذا الفصل خمسة، وهي العلّة المادّيّة والعلّة الصوريّة والعلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة والعلّة التي هي الموضوع للأعراض، وقد أشار المصنّف إلى هذه الأسباب الخمسة في

(١) من الواضح في محلّه أنّ هناك فرقاً بين المادّة والعلّة المادّية، وبين الصورة والعلّة الصوريّة، فإنّه إذا نسب أحد علل القوام إلى الآخر سمّي أحدهما مادّة والآخر صورة، وأمّا إذا نسب أحدهما إلى المجموع المركّب منهما، فإنّ المادّة تكون علّة مادّية، والصورة تكون علّة صوريّة، لأنّ كلّ واحد منهما يكون جزءاً مقوّماً للمركّب؛ ولذا سمّيت بعلل القوام.

ذيل هذا الفصل، حيث قال: «لا سبب به [العلّة الصوريّة] ولا سبب منه [العلّة الفاعليّة] ولا سبب عنه [العلّة الماديّة] ولا سبب فيه [الموضوع] ولا سبب له [العلّة الغائيّة]» [(١)].

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمات، ننتقل إلى استعراض الأدلّة والبراهين التي أقامها المصنّف لنفي السببيّة بكلّ أنحائها عن حقيقة الوجود بما يتناسب مع هذا الفصل، وللبحث تتمّة في المرحلة السادسة من هذا الكتاب. والبحث هنا يقع في مقامين:

المقام الأوّل: نفي السببيّة الماديّة والصوريّة عن حقيقة الوجود.

المقام الثاني: نفي السببيّة الفاعليّة والغائيّة، وتبعاً لذلك السببيّة الموضوعيّة عن حقيقة الوجود.

المقام الأوّل: نفي السببيّة الماديّة والصوريّة عن حقيقة الوجود

في البداية لابدّ أن يُعلم بأنّ السببيّة المطروحة في المقام للمادّة والصورة هي سببيّة بمعنى المقوّميّة، لا بمعنى العليّة والمعلوليّة، فسببيّة المادّة والصورة لماهيّة من الماهيّات معناه مقوّميّتهما لذاتها وحقيقتها، ومسبّبيّة الماهيّة عنهما معناه تقوّمها بهما، فالسببيّة والمسبّبيّة هنا معناهما المقوّميّة والتقوّميّة، لا العليّة والمعلوليّة، أي إنّ الماهيّة موجودة في الأعيان بنفس وجود المادّة والصورة، فالتقوّم الحدّي والوجودي معناه عدم الإثنينيّة الوجوديّة بين المقوّم وهو المادّة والصورة، وبين ذات المتقوّم وهي الماهيّة.

نعم، هناك اثنينيّة وتغاير بين المقوّم والمتقوّم بحسب التحليل العقليّ والواقع النفس الأمريّ، والذي هو تغاير في الإجمال والتفصيل؛ إذ من الواضح أنّ الأجزاء في التحليل العقليّ غير المركّب، وهي مقوّمة له بهذا اللحاظ، تقوّم الكلّ

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٤.

بأجزائه، فهي علل قوام الشيء لا علل وجوده.

وأمّا بالنسبة إلى العليّة والمعلوليّة سواءٌ الفاعليّة أم الغائيّة، فإنّ العلّة شيء والمعلول شيءٌ آخر في الواقع الخارجيّ، فضلاً عن التحليل العقليّ والنفس الأمري، فهناك إثنينيّة خارجيّة عينيّة بين وجود العلّة ووجود معلولها، حتّى بناءً على القول بالإضافة الاشراقيّة؛ إذ إنّ المعنى الاسمي الذي هو العلّة والمعنى الحرفي الذي هو المعلول، أحدهما غير الآخر في الواقع والوجود الخارجيّ، فالمعنى الاسميّ شيء والمعنى الحرفيّ شيء آخر، وليس أحدهما مقوّماً للآخر مع حفظ الوحدة الوجوديّة العينيّة، بمعنى أنّ كليهما موجودان بوجودٍ واحد في الواقع العيني.

وسببيّة المادّة والصورة التي يُراد نفيها عن حقيقة الوجود هي سببيّة من النحو الأوّل لا الثاني، أي كونها عللاً قوام لحقيقة الوجود، لا عللاً لوجودها العينيّ.

وهذا ما أشار له المصنّف بقوله: «وجدت الذات في سنخها وجوهرها مفتاقة إليهما، وإن لم يكن على أنّها الأثر الصادر منهما، بل على أنّ حقيقتها في أنّها هي هي متعلّقة القوام بهما، بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين»[1]، والاختلاف إنّما هو بالإجمال والتفصيل وبحسب التحليل الذهنيّ.

ثمّ إنّ المصنّف يحاول أن ينفي في هذا المقام تركّب حقيقة الوجود من المادّة والصورة، وتركّبها من الجنس والفصل، وتركّبها من ماهيّة ووجود، ولكنّه يكتفي في نفي ذلك بإقامة البرهان على عدم تركّب حقيقة الوجود من المادّة والصورة، وهو يستلزم نفي الجنس والفصل ونفي الماهيّة، لأنّ الجنس والفصل هما المادّة والصورة لا بشرط، والماهيّة المؤتلفة من الجنس والفصل، فإذا انتفت المادّة والصورة عن حقيقة الوجود انتفى أيضاً تركّبه من الجنس والفصل، وإذا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٣.

انتفى ذلك انتفت الماهيّة عن حقيقته، وثبت عدم تركّبه من الماهيّة والوجود.

وقد أشار المصنّف إلى نفي تلك الأمور الثلاثة عن حقيقة الوجود بقوله: «ولا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينيّة خارجيّة [وهما المادّة والصورة] أو ذهنيّة فعليّة [وهما الجنس والفصل] أو عقليّة تحليليّة [وهما الماهيّة والوجود باعتبار أنّ كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبي]»[1].

إذا اتّضح هذا نتحوّل إلى بيان ما استدلّ به المصنّف لنفي السببيّة الماديّة والصوريّة عن حقيقة الوجود، مع الالتفات إلى أنّ ما تقدّم في الفصل السابق يصلح أيضاً دليلاً على المقام، حيث أثبت المصنّف هناك أنّ حقيقة الوجود ليست مركّبة من جنس وفصل، والجنس والفصل ـ كما ذكرنا ـ هما المادّة والصورة ولكن لا بشرط عن الحمل، فيثبت بذلك أنّ حقيقة الوجود غير مركّبة من المادّة والصورة، فليس لحقيقة الوجود علّة ماديّة ولا علّة صوريّة، وبذلك يثبت المطلوب.

ولكنّ المصنّف يُضيف هنا دليلاً آخر لنفي الأجزاء والعلل الداخليّة عن حقيقة الوجود.

وحاصل الدليل: أنّ حقيقة الوجود من حيث هي، لا يمكن أن تكون مركّبة من كثرة عينيّة خارجيّة وهي المتكوّنة من المادّة والصورة؛ إذ لو كانت مركّبة من ذلك، لكانت مفتقرة الذات ومتعلّقة القوام بأجزائها ومبادئها الجوهريّة، التي هي المادّة والصورة، وحينئذٍ نقول:

إذا فرض أنّ لحقيقة الوجود من حيث هي أجزاءً ومبادئ جوهريّة ـ هي المادّة والصورة ـ تتركّب وتأتلف ذاتها منها، فإمّا أن تكون كلّ تلك الأجزاء والمقوّمات أو بعضها نفس حقيقة الوجود، أو تكون كلُّها أو واحدٌ منها أمراً آخر غير حقيقة الوجود. لكنّ التالي بكلا شقّيه باطل، فالمقدّم مثله.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٣.

فيثبت المطلوب، وهو: أنّ حقيقة الوجود من حيث هي ليس لها أجزاء ولا مبادئ تقوّم ذاتها، فلا مادّة ولا صورة لها، فلا علّة ماديّة ولا علّة صوريّة لها.

من الواضح أنّنا نحتاج في كلّ قياسٍ استثنائيّ إلى بيان الملازمة وإثبات بطلان التالي:

أمّا بيان الملازمة بين المقدّمة والتالي، فواضح جدّاً؛ باعتبار أنّ الأجزاء والمبادئ المفروضة لحقيقة الوجود، لا يخلو أمرها: إمّا أن تكون نفس حقيقة الوجود أو غيرها، وهذا حصرٌ عقليٌّ ثنائيٌّ دائرٌ بين النفي والإثبات، فليس هناك فرضٌ ثالثٌ إلّا الجمع بين النقيضين أو رفعهما، وهو باطلٌ بالضرورة والبداهة.

وأمّا بطلان التالي بطرفيه وشقّيه، فهو واضح أيضاً:

أمّا بطلان الطرف الأوّل من التالي، وهو كون كلّ الأجزاء والمقوّمات أو بعضها نفس حقيقة الوجود، فباعتبار أنّ حقيقة الوجود سوف تتحقّق بنفس تلك الأجزاء والمبادئ قبل حصول ذات المركّب الذي هو نفس حقيقة الوجود بحسب الفرض، فيلزم أن تكون حقيقة الوجود متحقّقة وثابتة قبل تحقّق نفسها، الذي هو المركّب في مفروض كلامنا، وهذا معناه تقدّم الشيء على نفسه في الرتبة؛ إذ إنّ رتبة الأجزاء والمبادئ المقوّمة سابقةٌ على رتبة الكلّ المركّب منها والمتقوّم الذات بها، والتقدّم الرتبي للشيء على نفسه في مقام التحقّق والثبوت واضح الاستحالة والبطلان؛ لأنّه من اجتماع النقيضين، إذ يلزم أنّ الشيء متقدّم وليس بمتقدّم، وهو باطل بالضرورة.

مضافاً إلى أنّ ذلك خلف الفرض، لأنّنا افترضنا الأجزاء المقوّمة والمركّب المتقوّم بها، والمقوّم غير المتقوّم بحسب التحليل العقليّ والواقع النفس الأمريّ، مع أنّه بناءً على الطرف الأوّل من التالي تلزم الوحدة بين المقوّم والمتقوّم على جميع المستويات، وهو خلف الفرض.

وأمّا بطلان الطرف الثاني من التالي، وهو كون كلّ الأجزاء والمقوّمات أو

بعضها غير حقيقة الوجود، فمن عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: لو كانت جميع الأجزاء والمقوّمات المفروضة غير حقيقة الوجود، لكانت حقيقة الوجود أمراً وراء تلك الأجزاء المقوّمة، وكانت خارجة عن حقيقتها ومغايرة لها، وهذا معناه أنّ حقيقة الوجود لا يمكن أن تأتلف من تلك الأجزاء، ولا يمكن أن تتقوّم بها؛ وذلك لأنّ المركّب الذي هو حقيقة الوجود ليس إلّا حاصل اجتماع الجزئين، ولا يمكن أن تتحصّل حقيقة الوجود من جزئين غير الوجود، لأنّ غير الوجود لا يُعقل أن يكون مقوّماً لحقيقة الوجود.

هذا مضافاً إلى أنّنا لو فرضنا أنّ غير الوجود يكون مقوّماً لحقيقة الوجود، فإنّ هذا معناه لزوم المغايرة العينيّة بين المقوّم وذات المتقوّم، فيكون التقويم والتقوّم بنحو العليّة والمعلوليّة والأثر والتأثّر، وهذا خلف ما فرضناه سابقاً من أنّ البحث ليس في صدور حقيقة الوجود عن علل القوام بنحو العليّة والمعلوليّة، وإنّما البحث في كون حقيقة الوجود متعلّقة القوام بجزئيها وهما المادّة والصورة، من دون تعدّد ومغايرة في الواقع الخارجيّ، بل المغايرة بينها وبين علل قوامها تحليليّة عقليّة نفس أمريّة، مع أنّه يلزم أن تكون المغايرة بينها وبين علل قوامها عينيّة خارجيّة، بناءً على كون تلك العلل والأجزاء غير حقيقة الوجود، وهو خلف الفرض مع أنّه باطل أيضاً من جهة أنّ غير الوجود لا يمكن أن يكون علّة خارجيّة وجوديّة لحقيقة الوجود، لأنّه واضح الفساد.

وأمّا لو كان بعض تلك الأجزاء والمقوّمات نفس حقيقة الوجود، والبعض الآخر غير حقيقة الوجود، فإنّه في هذا الفرض لا تكون حقيقة الوجود إلّا نفس ذلك الجزء الأوّل، دون الجزء الآخر، وهو خلف الفرض أيضاً، لأنّ المفروض أنّ حقيقة الوجود هي المركّب المتحصّل والمؤتلف من مجموع الجزئين المقوّمين لذاته، وليس من جزءٍ واحدٍ فحسب.

وهذا ما أشار له المصنّف بقوله: «فالذي فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى

أنّه بعضها».

الوجه الثاني: من الواضح والثابت في محلّه أنّ علل قوام الماهيّة وأجزائها من الجنس والفصل أو المادّة والصورة ليست متقدّمة على الماهيّة بالوجود، وإنّما متقدّمة عليها بالتجوهر؛ باعتبار توقّف جوهر الماهيّة على ذينك الجزئين.

ولكنّ في المقام لابدّ أن يكون تقدّم الأجزاء وعلل القوام على حقيقة الوجود بنفس الوجود، لا بالتجوهر؛ لأنّ التجوهر للماهيّة، والوجود غير الماهيّة، فلابدّ أن يكون تقوّم الوجود بنفس الوجود، لا بنحوٍ من أنحاء التقرّر الماهويّ.

وحينئذٍ يقول: لو كانت جميع الأجزاء والمقوّمات أو بعضها غير حقيقة الوجود، والمفروض أنّها ـ بناءً على ما بيّناه آنفاً ـ لابدّ أن تكون متقدّمة على الوجود بالوجود، لأنّ حقيقة الوجود لا تتقوّم ذاتها إلّا بنفس الوجود، فيلزم أن يكون غير الوجود متقدّماً على الوجود بالوجود، وهو باطل بالضرورة، لأنّ مرجعه إلى اجتماع النقيضين؛ إذ يلزم من كون غير الوجود متقدّماً على الوجود بالوجود، أنّه وجود ولا وجود، وهو اجتماع للنقيضين، واجتماع النقيضين فطريّ الاستحالة وقطعيّ الفساد، لأنّ ذلك من البديهيّات الأوّليّة.

الوجه الثالث: إنّ تلك الأجزاء والمقوّمات التي هي أو بعضها غير حقيقة الوجود، لا تتحقّق في الأعيان إلّا بحصول حقيقة الوجود لها، فيكون حصول حقيقة الوجود لها أسبق من حصول حقيقة الوجود التي تتقوّم ذاتها بها وتتوقّف في تحقّقها عليها، فيلزم حصول حقيقة الوجود قبل حصول ذاتها، ويلزم توقّف حقيقة الوجود على حصول نفسها في رتبةٍ سابقة، فتدور حقيقة الوجود على نفسها، وتتوقّف هي على ذاتها، وهذا هو الدور الممتنع، الذي مرجعه إلى التناقض، وأنّ حقيقة الوجود متحقّقة وغير متحقّقة.

والسبب في كون حصول حقيقة الوجود لتلك الأجزاء والمقوّمات أقدم وأسبق من حصول حقيقة الوجود للمركّب الذي يتقوّم بها ـ الذي هو نفس

حقيقة الوجود بحسب الفرض ـ يرجع إلى ما ذكرناه من تقدّم الأجزاء المقوّمة على الكلّ المركّب منها من حيث الوجود.

والحاصل: أنّ حقيقة الوجود يستحيل أن تتركّب ذاتها وتتقوّم من أجزاء داخليّة متباينة في الوجود كالمادّة والصورة، كما لا تنحلّ ذاتها أيضاً إلى أشياء متّحدة الحقيقة والوجود كالجنس والفصل.

وبالجملة: يمتنع أن تتركّب حقيقة الوجود من شيء وشيء آخر مطلقاً وبأيّ وجه من الوجوه «كالجنس والفصل المختلفين باعتبار الإبهام والتحصّل أو كالعدم والوجود كما في العقول التامّة الكليّة»[1] أو كالماهيّة والوجود كما في سائر الوجودات الإمكانيّة.

خصوصاً إذا علمنا ـ كما سيتبيّن في محلّه ـ أنّ حقيقة الوجود من حيث هي صرف الحقيقة، وصرف الحقيقة لا يتثنّى ولا يتكرّر بحسب تلك الحقيقة أصلاً، لا في الأعيان خاصّة، ولا في الأذهان خاصّة، ولا بنحوٍ مطلقٍ شاملٍ للأعيان والأذهان، فصرف حقيقة الوجود العينيّة التي هي في الأعيان لا غير، لا تتثنّى ولا تكرّر بهذا اللحاظ أبداً، وصرف الحقيقة الذهنيّة التي هي في الأذهان لا غير كالمعقولات الثانية المنطقيّة أيضاً كذلك، وكذلك الأمور الصرفة القابلة للتحقّق في الذهن وفي الخارج كالماهيّات، فإنّها أيضاً لا تتثنّى ولا تتكرّر.

وحينئذٍ لا يمكن لحقيقة الوجود الصرفة من حيث هي كذلك، أن تتثنّى أو تتكرّر أو تتركّب من شيء وشيء آخر مطلقاً، سواءً كان مادّة وصورة أو جنساً وفصلاً أو ماهيّة ووجوداً أو نحو ذلك، ممّا لا يُعدّ من علل الوجود الخارجيّة.

المقام الثاني: نفي السببيّة الفاعليّة والغائيّة عن حقيقة الوجود

الأسباب التي يريد المصنّف نفيها عن حقيقة الوجود في هذا المقام ـ كما تقدّم ـ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٤.

هي علل الوجود والتي تسمّى أيضاً بالعلل الخارجيّة، وهي العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة والموضوع بالنسبة إلى الأعراض.

يستند المصنّف في نفي هذا النحو من السببيّة والعليّة عن حقيقة الوجود، وأنّ حقيقة الوجود لا فاعل ولا غاية ولا موضوع لها، إلى جانب ممّا قرّره في المقام الأوّل، حيث أثبت أنّه لا يمكن لشيءٍ أن يسبق حقيقة الوجود ويتقدّم عليها بالوجود، وإلّا لدار الوجود على نفسه، وهو ممتنع. وذكر أيضاً أنّ حقيقة الوجود صرفة، وصرف الشيء والحقيقة لا يتثنّى ولا يتكرّر.

وحينئذٍ نقول: إنّ ما يُفرض كونه علّة فاعليّة أو غائيّة أو موضوعاً لحقيقة الوجود وسابقاً عليها، لا يمكن أن يكون نفس حقيقة الوجود؛ إذ لا يتقدّم شيء على حقيقة الوجود بالوجود، وإلّا لتوقّفت حقيقة الوجود على نفسها وهو محال، وللزم أيضاً تكرّر الحقيقة الصرفة وتكثّرها، وهو محال أيضاً.

فيبقى أن يكون ذلك الغير الذي هو سببٌ لحقيقة الوجود ـ فاعلاً أو غاية أو موضوعاً ـ عدماً أو ماهيّة، ولا يُعقل أن يكون وجوداً كما ذكرنا. وكلّ من العدم والماهيّة الاعتباريّة لا يمكن أن يكون هو العلّة الخارجيّة لحقيقة الوجود؛ إذ العدم لا شيئيّة له كي يكون فاعلاً أو غايةً أو موضوعاً، وكذلك الماهيّة، لأنّها أمرٌ عدميٌّ اعتباريّ، يُمثّل حدّ الوجود ومنتهاه، فليست هي متأصّلة في الأعيان، كي تكون علّة خارجيّة لحقيقة الوجود.

ونتيجة كلا المقامين: أنّ حقيقة الوجود من حيث هي، ليس لها أيّ علّة أو سببٌ داخليّ أو خارجيّ، فليس لها مادّة ولا صورة ولا فاعل ولا غاية ولا موضوع.

فحقيقة الوجود من حيث هي متقرّرة بنفسها من دون علل قوام داخليّة، وهي أيضاً موجودة بذاتها من دون حاجةٍ إلى علل خارجيّة وجوديّة، فهي تقرّر نفسها ووجود ذاتها، ولا تتعلّق بحسب ذاتها بأيّ شيء تقرّراً أو وجوداً.

نعم، بعض التعيّنات والأطوار والمراتب التي لتلك الحقيقة الوجوديّة

الواحدة المشكّكة واللاحقة لها، تكون متعلّقة الذوات بأشياء أخرى تقرّراً ووجوداً، فيكون لها علّة ماديّة وعلّة صوريّة وعلّة فاعليّة وعلّة غائيّة وموضوع بالنسبة إلى الأعراض.

وأخيراً يقول المصنّف استنتاجاً ممّا ذكره في المقامين المذكورين:

«فالوجود من حيث هو وجود، لا فاعلَ له ينشأُ منه، ولا مادّة تستحيل إليه، ولا موضوع يوجد فيه، ولا صورة يتلبّس هو بها، ولا غاية يكون هو لها، بل هو فاعل الفواعل، وصورة الصور، وغاية الغايات؛ إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض، الذي ينتهي إليه جملة الحقائق وكافّة الماهيّات، فيتعاظم الوجود عن أن يتعلّق بسبب أصلاً؛ إذ قد انكشف أنّه لا سبب له أصلاً، لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له، وستطّلع على تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى».

يشير المصنّف في الجملة الأخيرة إلى أنّ هذا البحث قد ذكر هنا بنحو الإجمال، وسيأتي بيان ذلك بنحو التفصيل مع أدلّته وبراهينه التفصيليّة في المرحلة السادسة من هذا الكتاب، وهي مرحلة العلّة والمعلول[1].

أضواء على النصّ

• قوله قدس سره: (**إنّي لأظنّك ممّن يتفطّن ممّا تلوناه عليك**).

هذه العبارة ـ وأمثالها كثير ـ في كلمات صدر المتألّهين وغيره، من العبارات الخطابيّة التي تُذكر لتعطي مردوداً نفسيّاً على القارئ، بأنّ ما يليها مطالب غيبيّة عالية وأسرار ملكوتيّة لا ينبغي المناقشة فيها، ولعلّها تسرّبت إلى الفلسفة من كتب العرفاء، الذين يعتقدون أنّ ما يذكرونه من المسائل قد تلقّوه من عالم الغيب من خلال رياضات خاصّة ومكاشفات ملكوتيّة، ولكن في الفلسفة التي تحكم

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص١٢٧ وما بعدها.

في مسائلها إلى العقل لا ينبغي استخدام تعابير كهذه.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**بأنّ الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي...**).

أوّلاً: هذا شروع من المصنّف في ذكر المقام الأوّل من البحث، وقد سبق بيانه مفصّلاً.

وثانياً: قوله: «حقيقة الوجود من حيث هي» هذا التعبير وما يليه من عبارات أخرى، كقوله: «لحقيقة الوجود من حيث هي هي» وقوله: «أنّ الوجود من حيث هو» وقوله: «فالوجود من حيث هو» كلّها شواهد على الاحتمال الأوّل في حقيقة الوجود، وأنّ مراد المصنّف من حقيقة الوجود في موضوع هذا الفصل هي حقيقة الوجود من حيث هي، والتي هي وراء المراتب التشكيكيّة، ولا يُقابلها إلّا العدم.

وهذا الاحتمال هو الذي اختاره الشيخ جوادي آملي في فهم مراد صدر المتألّهين من حقيقة الوجود في هذا الفصل. فلاحظ[1].

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**من كثرة عينيّة خارجيّة، أو ذهنيّة فعليّة، أو عقليّة تحليليّة**).

مراده من الكثرة العينيّة الخارجيّة هي الكثرة من المادّة والصورة، فإنّ المادّة التي هي قوّة الأشياء والصورة التي هي تحصّل الأشياء وفعليّتها، موجودتان في الجواهر خارجاً، وخصوصاً الجواهر الماديّة المركّبة، فالمادّة والصورة الذهنيّتان منتزعتان من كثرة خارجيّة هما القوّة والفعليّة، وهذا لا ينافي كونهما متّحدين في الأعيان.

ومراده من الكثرة الذهنيّة الفعليّة هي الكثرة من الجنس والفصل، فإنّ الجنس والفصل مفهومان تحليليّان ذهنيّان فعليّان منتزعان من جهة الاشتراك وجهة الامتياز في الماهيّة الواحدة.

قال في الأسفار: «في كيفيّة تقوّم الجنس بالفصل، هذا التقويم ليس بحسب

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٨٧ وما بعدها.

الخارج؛ لاتّحادهما في الوجود، والمتّحدان في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً، بل بحسب تحليل العقل الماهيّة النوعيّة إلى جزئين عقليّين، وحكمه بعليّة أحدهما للآخر»[١].

قيل أيضاً: بأنّ من أمثلة الكثرة الذهنيّة المادّة والصورة بالنسبة إلى الأعراض «لأنّ الأعراض بسائط في الخارج، وتكون لها مادّة وصورة عقليّة»[٢]، فيكون هذا المورد أيضاً من موارد الكثرة الذهنيّة العقليّة التي ذكرها المصنّف في عبارته.

ومراده من الكثرة العقليّة التحليليّة الكثرة والتركيب من الوجود والماهيّة كما هو الحال في الممكنات، فإنّ كلّ ممكن زوج تركيبيّ، مركّب من ماهيّة ووجود، وهذه كثرة عقليّة تحليليّة.

ومن مصاديق ذلك أيضاً التركّب من الوجود والعدم (الفقدان)، ونحو ذلك.

وقد ذكر في بعض الكلمات أنّ من مصاديق ذلك الأعراض، وأنّ تركّبها من المادّة والصورة أو الجنس والفصل عقليّ تحليليّ.

• قوله قدس سره: **(وجدت الذات في سنخها)**.

أي: الذات المركّبة من أجزاء مقوّمة لها.

• قوله قدس سره: **(وإن لم يكن على أنّها الأثر الصادر منهما، بل على أنّ حقيقتها في أنّها هي هي متعلّقة القوام بهما)**.

يشير المصنّف في هذه العبارة إلى ما أوضحناه سابقاً في مطلع المقام الأوّل، من أنّ سببيّة المادّة والصورة لحقيقة الوجود، لا بمعنى العليّة والمعلوليّة، وإنّما بمعنى المقوّميّة، وأنّ الذات متعلّقة القوام بهما.

• قوله قدس سره: **(بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين)**.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٩ـ ٣٠.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق: حسن زادة آملي: ج١ ص٨٨.

أي: إنّ جوهر الذات ـ كالماهيّة مثلاً ـ هي في الخارج بعينها نفس المادّة والصورة، وهذا ترقٍّ من المصنّف، فإنّه في علل القوام الذات متعلّقة القوام بهما بحسب اللحاظ والتحليل الذهنيّ، وأمّا في الأعيان فالأجزاء وعلل القوام عين الذات المتقوّمة، لا أنّها متعلّقة القوام بهما مع حفظ التغاير بينهما.

• قوله قدّس سرّه: (**سواءً كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقاً**).

مراده من الخارج هنا: المادّة والصورة.

ومراده من الذهن: الجنس والفصل.

ومراده من الواقع مطلقاً: الماهيّة، فإنّها مطلقة من حيث الواقع الخارجيّ والذهني؛ إذ قد توجد بوجودٍ خارجيّ وقد توجد بوجودٍ ذهنيّ.

• قوله قدّس سرّه: (**مباد جوهريّة**). كالمادّة والصورة.

• قوله قدّس سرّه: (**إمّا أن يكون محض حقيقة الوجود**).

هذا هو الشقّ الأوّل من القياس الاستثنائي الذي أورده المصنّف.

• قوله قدّس سرّه: (**وإمّا أن يكون أو واحد منها أمراً غير الوجود**). أي: إمّا أن يكون كلّ المقوّمات أو واحد منها غير الوجود.

وهذا هو الشقّ الثاني من القياس الاستثنائي.

• قوله قدّس سرّه: (**بعضها أو خارج عنها**).

(بعضها) راجع إلى فرض كون بعض المقوّمات غير حقيقة الوجود، و(خارج عنها) راجع إلى فرض كون كلّ المقوّمات غير حقيقة الوجود.

• قوله قدّس سرّه: (**وهو فطريّ الاستحالة قطعيّ الفساد**).

أي: يلزم منه اجتماع النقيضين.

• قوله قدّس سرّه: (**من أجزاء متباينة في الوجود**).

ليس مراده من المباينة التباين الاصطلاحي في المنطق، وإنّما مراده صرف

التخالف والمغايرة.

• قوله قُدّس سرّه: (**أو ينحلّ إلى أشياء متّحدة الحقيقة والوجود**).

الأشياء المتّحدة الحقيقة والوجود «كالجنس والفصل المختلفين باعتبار الإبهام والتحصّل، أو كالعدم والوجود كما في العقول التامّة الكليّة»[1].

• قوله قُدّس سرّه: (**لا عيناً ولا ذهناً ولا مطلقاً**).

مراده من صرف الحقيقة في الأعيان: كنفس حقيقة الوجود، ومراده من صرف الحقيقة في الأذهان: ما يرتبط بالمعقولات الثانية المنطقيّة، ومراده من صرف الحقيقة مطلقاً: ما يرتبط بالماهيّات.

• قوله قُدّس سرّه: (**وإذ قد علمت استحالة قبليّة غير الوجود...**).

هذا شروع من المصنّف في المقام الثاني الذي يرتبط بالعلل الوجوديّة الخارجيّة.

• قوله قُدّس سرّه: (**متقرّر بنفسه موجود بذاته**).

متقرّر بنفسه فلا يفتقر إلى علل القوام وهي المادّة والصورة، وموجود بذاته، فلا يفتقر إلى العلل الخارجيّة، وهي العلّة الفاعليّة والغائيّة والموضوع.

• قوله قُدّس سرّه: (**بل بحسب تعيّناته العارضة وتطوّراته اللاحقة له**).

أي: إنّ تعيّنات وأطوار حقيقة الوجود من حيث هي، هي التي تتعلّق بغيرها.

والاستثناء في هذه العبارة إمّا من كلا المقامين، فيثبت في حقّها جميع أنواع السببيّة، من المادّة والصورة والفاعل والغاية والموضوع، أو يكون استثناءً من المقام الثاني فحسب، فيثبت في حقّها العلّة الفاعليّة والغائيّة والموضوع، مع السكوت عن المادّة والصورة.

ثمّ إنّ الاستثناء في هذه العبارة يختصّ بالتعيّنات والأطوار الإمكانيّة، ولا يشمل الحقيقة الواجبيّة، كما هو واضح.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٤، الحاشية رقم(١).

والتعبير بالتعيّنات والأطوار ينسجم مع الاحتمال الثالث المتقدّم لتحديد مراد المصنّف من حقيقة الوجود، وهو أنّ المصنّف تحدّث في هذا الفصل على مباني الوحدة الشخصيّة عند العرفاء، لأنّها هي ذات التعيّنات والأطوار، فيكون مراده من حقيقة الوجود في هذا الفصل نفس الحقيقة الواحدة الشخصيّة التي يقول بها العرفاء.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**ولا مادّة تستحيل هي إليه**).

أي: إنّ المادّة فيها استعداد أن تكون حقيقة الوجود.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**بل هو فاعل الفواعل، وصورة الصور وغاية الغايات؛ إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق...**).

هذه العبارة لا تنسجم إلّا مع الاحتمال الثاني المتقدّم، الذي يفترض فيه أنّ مراد المصنّف من حقيقة الوجود التي هي موضوع هذا الفصل، هي الحقيقة الواجبيّة، لأنّ فاعل الفواعل وغاية الغايات والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق هو واجب الوجود.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له**).

أي: لا علّة صوريّة له، ولا علّة فاعليّة، ولا علّة ماديّة، ولا موضوع، ولا علّة غائيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وستطّلع على تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله**).

أي: معاني الأسباب والعلل الخمسة، الداخليّة والخارجيّة، وهذا ما سيأتي في المرحلة السادسة من هذا الكتاب، وهي مرحلة العلّة والمعلول.

إشارات وتنبيهات الفصل السابع

(١) حقيقة الوجود من حيث هي

(٢) تساؤلات حول حقيقة الوجود من حيث هي

إشارات وتنبيهات الفصل السابع

(١) حقيقة الوجود من حيث هي

ذكرنا في إشارات الفصل السابق وفي مقدّمات هذا الفصل أيضاً أنّ اصطلاح (حقيقة الوجود) يطلق على معانٍ مختلفة، من جملتها: «حقيقة الوجود من حيث هي» التي لا يقابلها إلّا العدم، والمراتب الوجوديّة تجلّيات وتعيّنات هذه الحقيقة الواحدة.

وقد ذكر بعض المحقّقين أنّ مراد صدر المتألّهين من حقيقة الوجود في هذا الفصل هو هذا المعنى، وجعل من جملة الشواهد على فهم ذلك ما جاء عن المصنّف في الشواهد الربوبيّة كما تقدّم[١].

وهذا ما يُقرّه الأعلام من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، حيث يؤمنون بوجود حقيقة وجوديّة واحدة، وهي حقيقة الوجود من حيث هي، والتي هي وراء المراتب التشكيكيّة لتلك الحقيقة، بمعنى أنّ تلك المراتب أنوارها وتعيّناتها.

ومن أبرز أولئك الأعلام الحكيم السبزواري، إذ يقول في تقريره لقاعدة ما لا حدّ له لا برهان عليه: «والنقض بحقيقة وجود الممكن؛ إذ لا حدّ لحقيقة الوجود، مع وجود البرهان عليه لأنّه مجعول بالذات، مردود؛ لأنّه إن أريد بوجود الممكن وجوده بما هو وجود، فكما لا حدّ له لا برهان عليه، وإن أريد بما هو مقيّد، فكما أنّ عليه برهاناً كذلك له حدّ، فافهم»[٢]، ومراده من وجود الممكن بما هو وجود: حقيقة الوجود من حيث هي، فهي التي لا حدّ لها ولا برهان

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٨٧ و٣٩٢.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٦، الحاشية رقم(١).

عليها، وإلّا فإنّ وجود الممكن ـ بما هو محدّد ومقيّد ـ له حدّ وعليه برهان، فعبارته هذه واضحة في قوله فكرة حقيقة الوجوديّة من حيث هي.

ومنهم أيضاً الطباطبائي، حيث يقول في نهاية الحكمة عند استعراضه الفروع والنتائج المترتّبة على مبحث أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة:

«وتاسعاً: إنّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود، لا سبب لها وراءها، أي إنّ هويّته العينيّة التي هي لذاتها أصيلة موجودة طاردة للعدم، لا تتوقّف في تحقّقها على شيء خارج من هذه الحقيقة، سواءً كان سبباً تامّاً أو ناقصاً؛ وذلك لمكان أصالتها وبطلان ما وراءها.

نعم، لا بأس بتوقّف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض، كتوقّف الوجود الإمكاني على الوجود الواجبيّ، وتوقّف بعض الممكنات على بعض»[١].

وكلامه واضح في أنّه يقبل بأنّ هناك حقيقةً للوجود من حيث هي، وهي وراء الوجود الواجبيّ الإمكانيّ.

والشاهد على أنّه يريد حقيقة الوجود بالمعنى المذكور ما استنتجه لاحقاً بقوله: «ومن هنا يظهر أن لا مجرى لبرهان اللمّ في الفلسفة الإلهيّة الباحثة عن أحكام الموجود من حيث هو موجود»[٢]، فإنّ حقيقة الوجود من حيث هي، التي هي موضوع الفلسفة، لا يجري فيها برهان اللمّ؛ إذ لا يوجد شيء خارج عنها حتّى يكون علّة وسبباً لها، والوجوب والإمكان من تعيّناتها، ولو كان حديثه في واجب الوجود فحسب، فإنّ ممكن الوجود له سبب وعلّة، ومع ذلك نبحث عن حقيقته وأحواله في الفلسفة، فلماذا لا يجري فيه برهان اللمّ؟!

ولا جواب على ذلك إلّا بالاعتقاد بأنّ هناك حقيقةً واحدةً عامّةً مطلقةً

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٦.

(٢) المصدر السابق.

للوجود، وهي التي لا يجري فيها برهان اللمّ، وهي موضوع الفلسفة، ولها تعيّنٌ وجوبيّ وتعيّنٌ إمكانيّ.

وممّن يعتقد أيضاً بأنّ هناك حقيقةً للوجود من حيث هي: الشيخ جوادي آملي، حيث يقول في جملة كلام ذكرناه سابقاً: «والمسألة المطروحة في هذا الفصل من هذا النحو الثاني من المسائل الفلسفيّة، بمعنى: أنّ محمولها مختصّ بالحقيقة المطلقة للوجود، ولا يشمل مراتبه المقيّدة»[1]. ولكن عندما نعيد النظر في كلمات صدر المتألّهين في هذا المجال، نجد أنّ بعضها ظاهر، بل صريح في أنّ مراده من حقيقة الوجود من حيث هي، نفس حقيقة واجب الوجود، التي هي أعلى مراتب الوجود التشكيكيّة، وهي الحقيقة الصرفة والمطلقة والبسيطة التي لا سبب لها، وليس هناك حقيقة للوجود مطلقة وراء الحقيقة الواجبيّة، وكلماته في هذا المجال كثيرة جدّاً.

من ذلك قوله في كتاب العرشيّة: «إنّ الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود: ما لا يشوبه شيء غير الوجود، من عموم أو خصوص أو حدّ أو نهاية أو ماهيّة أو نقص أو عدم، وهو المسمّى بواجب الوجود»[2].

ثمّ يتابع في الكتاب ذاته ذِكر أحكام وخصائص واجب الوجود، وعندما ندقّق فيها نجدها نفس الأحكام التي أثبتها لحقيقة الوجود من حيث هي في هذا الفصل والفصل السابق، حيث يقول: «إنّ أصل موجوديّة كلّ موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها حدّ ولا نهاية ولا نقص ولا قوّة إمكانيّة ولا ماهيّة، ولا يشوبها عموم جنسيّ أو نوعيّ أو

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٩٣.

(٢) **كتاب العرشية**، صدر المتألّهين الشيرازي، تصحيح وترجمة: غلام حسين آهني: ص١١، وبنفس المضمون ما جاء في **المشاعر**، مصدر سابق: ص٤٥.

فصليّ أو عرضيّ عامّيّ أو خاصّيّ؛ لأنّ الوجود متقدّم على هذه الأوصاف العارضة للماهيّة، وما لا ماهيّة له غير الوجود لا يلحقه عموم ولا خصوص، فلا فصل له ولا شخص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية له، بل هو صورة ذاته ومصوّر كلّ شيء؛ لأنّه كمال ذاته. وهو كمال كلّ شيء؛ لأنّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرّف له ولا كاشف له إلّا هو، ولا برهان عليه إلّا ذاته، فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانيّة ذاته»[١].

وهذا كلامه كلّه في أحكام وخصائص واجب الوجود، كما هو واضح لمن تأمّل في سياق حديثه في الكتاب المذكور. وأصرح من ذلك كلّه ما جاء في كتاب الأسفار في مباحث واجب الوجود أو ما يسمّى بـ(الإلهيّات بالمعنى الأخصّ)، فإنّ صدر المتألّهين بعد أن قرّر حقيقة الوجود الواحدة المشكّكة، قال: «قد بزغ نور الحقّ من أفق هذا البيان الذي قرع سمعك أيّها الطالب، من أنّ حقيقة الوجود ـ لكونها أمراً بسيطاً غير ذي ماهيّة ولا ذي مقوّم أو محدّد ـ هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتمّ الذي لا نهاية له شدّةً؛ إذ كلّ مرتبة أُخرى دون تلك المرتبة في الشدّة ليست صرف حقيقة الوجود»[٢]، فحقيقة الوجود الصرفة ـ بحسب هذه العبارة ـ هي عين واجب الوجود.

ومن ذلك أيضاً قوله: «ممّا ينبهّك على أنّ وجوده تعالى وجود كلّ شيء: أنّ وجوده عين حقيقة الوجود، فلو لم يكن وجوداً لكلّ شيء، لم يكن بسيط الذات ومحض الوجود ـ إلى أن يقول ـ: فهو الأصل والحقيقة في الموجوديّة، وما سواه شؤونه وحيثيّاته، وهو الحقّ، وما خلا وجهه الكريم باطل»[٣].

---

(١) **كتاب العرشية**، مصدر سابق: ص١٢.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص٢٣ـ ٢٤.

(٣) **أسرار الآيات**، صدر المتألّهين، المنتدى الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران: ص٣٧.

تحصّل من مجموع هذه الكلمات وغيرها: أنّ حقيقة الوجود من حيث هي، في كلام صدر المتألّهين: هي حقيقة الوجود الواجبيّ، وهذه هي التي تتّصف بالوحدة الحقّة وبالبساطة والصرافة في الوجود، وهي التي لا جنس ولا فصل لها ولا مادّة ولا صورة، وهي الغنيّة عن الأسباب والعلل الخارجيّة من الفاعل والغاية والموضوع.

ولا يوجد أيّ تهافت في كلامه عندما ينسب تلك الأحكام تارة إلى حقيقة الوجود من حيث هي، وأخرى إلى حقيقة الوجود الواجبيّ، لأنّهما عنده شيء واحد، وما خلا ذلك أطوار وتعيّنات وشؤون هذه الحقيقة، وليست الحقيقة الواجبيّة تعيّناً من تعيّنات حقيقة الوجود، كما قد يظهر من بعض عبارات مَن جاء بعده مِن أتباع مدرسته.

ومرجعُ كلام صدر المتألّهين ـ كما هو واضح ـ إلى الوحدة الشخصيّة التي يقول بها العرفاء، وأنّ حقيقة الوجود ووجوب الوجود شيءٌ واحد، وكلّ ما سوى ذلك شؤون وحيثيّات ذلك الوجود الحقّ الواحد.

ولعلّ هذا الذي فهمناه من مجموع كلمات صدر المتألّهين، هو الذي دعاه إلى التنويع في الجمل المعبّرة عن موضوع هذا الفصل، فتارةً يُعبّر بحقيقة الوجود من حيث هي، وأخرى بفاعل الفواعل والغاية الأخيرة التي هي الحقيقة الواجبيّة، وثالثة بما ينسجم مع الوحدة الشخصيّة كالتعبير بالتعيّنات والتطوّرات لتلك الحقيقة الوجوديّة، كلّ ذلك لأنّه لا يرى أي تقاطع أو تهافت بين جعل موضوع هذا الفصل حقيقة الوجود من حيث هي، أو جعله الحقيقة الواجبيّة، لأنّه أرجع هذه إلى تلك، وبنى على الوحدة الشخصيّة لدى العرفاء، وهذا يرجع في لبّه وحقيقته إلى نفي الوحدة التشكيكيّة ذات المراتب المتفاوتة.

والغريب أنّ الشيخ جوادي آملي مع إصراره على أنّ هناك حقيقة واحدة مطلقة للوجود من حيث هو، وراء المراتب التشكيكيّة التي منها المرتبة العليا، وهي الحقيقة الواجبيّة، إلّا أنّه عكس في بعض عبارته ما فعله صدر المتألّهين،

حيث فسّر حقيقة الوجود المطلقة بنفس الحقيقة الواجبيّة، وجعل الفارق بينهما إثباتيّاً، وأنّ حقيقة الوجود من حيث هي نفسها الحقيقة الواجبيّة بعد إثباتها بالدليل والبرهان.

وهذا ما نصّ عليه بقوله: «والبعض الآخر من محمولات المسألة الفلسفيّة يختصّ بحقيقة الوجود من حيث هو، ولا يكون شاملاً للمراتب الوجوديّة، وذلك من قبيل مسألة التشكيك المختصّة بحقيقة الوجود من حيث هو وجود، والمسألة المطروحة في هذا الفصل من هذا القبيل أيضاً، بمعنى: أنّ محمولها مختصّ بحقيقة الوجود المطلقة، ولا يشمل مراتبها المقيّدة.

ولكنّ هناك فرقاً دقيقاً بين كون حقيقة الوجود من حيث هو مشكّكة، وبين كونها غنيّة عن مطلق السبب. وهذا الفارق والامتياز الدقيق هو أنّ التشكيك حكم متن الحقيقة المطلقة، ولا يمكن أن يكون حكماً للواجب بنحوٍ يكون الواجب متّصفاً بالتشكيك، وأمّا الغنىّ وعدم الاحتياج [للسبب] فهو حكم المرتبة العليا لحقيقة الوجود وهو واجب الوجود، وإذا كانت حقيقة الوجود المطلقة غنيّة عن السبب، فإنّ ذلك بلحاظ المرتبة العليا، ولا يختصّ محلّ البحث بواجب الوجود؛ إذ لم يثبت إلى الآن حقيقة واجب الوجود»[1].

وهذا معناه أنّ الأحكام الثابتة لحقيقة الوجود من حيث هي، إنّما هي أحكام المرتبة العليا بحسب الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّنا لا نقول ذلك ولا ننسب تلك الأحكام من الناحية الفنيّة إلى الحقيقة الواجبيّة؛ لعدم ثبوتها في الإلهيات بالمعنى الأعمّ.

ومرجع هذا الكلام في واقعه إلى إنكار تلك الحقيقة الواحدة التي تقع وراء المراتب التشكيكيّة بما يشمل المرتبة العليا، وهي مرتبة واجب الوجود.

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٣٩٣.

(٢) تساؤلات حول حقيقة الوجود من حيث هي

هناك بعض النقوض والتساؤلات التي توجّه إلى ما ذكره بعض أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، من أنّ هناك حقيقة واحدة للوجود، وهي حقيقة الوجود من حيث هي، ولا يقابلها إلّا العدم، وهي وراء مراتبها التشكيكيّة بما في ذلك مرتبة واجب الوجود، وكلّ تلك المراتب أطوار وتعيّنات هذه الحقيقة:

١. كيف يمكنكم الإيمان بأنّ حقيقة الوجود لا سبب لها مطلقاً؟ مع أنّ ذلك يعني أنّها واجبة الوجود، فيلزم القول بتعدّد واجب الوجود؛ إذ إنّ المرتبة العليا من المراتب التشكيكيّة واجبة الوجود أيضاً بحسب الفرض، فتكون حقيقة الوجود من حيث هي وتلك المرتبة العليا كلاهما واجب الوجود. والقول بتعدّد واجب الوجود ينافي ما سيأتي ـ في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ ـ من أنّ واجب الوجود واحدٌ لا شريك له في وجوب وجوده بالذات.

٢. كيف يمكنكم الالتزام بأنّ حقيقة الوجود من حيث هي، صرف الوجود الذي لا يتثنّى ولا يتكرّر؟ مع أنّكم تؤمنون أيضاً بأنّ حقيقة واجب الوجود صرفة من حيث الوجود، فيلزم من ذلك الإيمان بأنّ صرف الوجود يتثنّى ويتكرّر.

أمّا الإيمان بأنّ حقيقة الوجود من حيث هي صرفة، فهذا ما صرّح به الطباطبائي في بداية الحكمة عند استعراضه لأحكام الوجود السلبيّة، حيث قال: «ومنها: أنّه لا ثاني له؛ لأنّ أصالة حقيقة الواحد، وبطلان كلّ ما يُفرض غيراً له، ينفي عنه كلّ خليط داخل فيه أو منضمّ إليه، فهو صرف في نفسه، وصرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، فكلّ ما فرض له ثانياً عاد أوّلاً»[١].

وأمّا الإيمان بأنّ حقيقة الوجود الواجبيّ هي الصرافة في الوجود، فهو من

---

(١) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٣.

الواضحات في كلمات الحكماء والفلاسفة، من ذلك ما جاء في كلمات صدر المتألّهين حيث يقول: «إنّ الواجب ليس له (غير الهويّة الشخصيّة التي عبّر عنها تارة بالوجود الصرف، وتارةً بالموجود البحت أو الوجود أو الشخص أو الواجب البحت) ماهيّة كليّة»[١].

وصرّح بذلك أيضاً الطباطبائي في نهاية الحكمة، حيث قال: «إنّ ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهيّة له ولا جزء عدميّ فيه، فهو صرف الوجود، وصرف الشيء واحد بالوحدة الحقّة التي لا تتثنّى ولا تتكرّر»[٢].

وهذا الكلام يتضمّن تهافتاً وتناقضاً واضحاً، لأنّ صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، مع أنّهم آمنوا بأنّ حقيقة الوجود من حيث هي صرف الوجود، وواجب الوجود أيضاً صرف الوجود، فلزم على هذا القول بتعدّد وتكرّر الصرف في الوجود، وهو يتنافى مع قاعدة صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر.

والغريب أنّ الطباطبائي قد جمع هذا التهافت والتناقض في عبارة واحدة، حينما قال في صدد إثبات الوجود الواجبيّ: «وأمّا حقيقة الوجود المرسلة التي هي الأصيلة لا أصيل غيرها، فلا حدّ يحدّها ولا قيد يقيّدها، فهي بسيطة صرفة، تمانع العدم وتناقضه بالذات، وهو الوجوب بالذات»[٣].

ولعلّه يؤمن كصدر المتألّهين بأنّ حقيقة الوجود من حيث هي، حقيقة الوجود الواجبة بالذات، وغيرها أطوار وتعيّنات، وهو يرجع ـ كما ذكرنا ـ إلى الوحدة الشخصيّة لحقيقة الوجود، التي يقول بها العرفاء، وأنّ حقيقة الوجود واحدة صرفة لا ثاني لها في الوجود.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص٨٤ـ ٨٥.

(٢) المصدر السابق: ج٦ ص٢٧٧ـ ٢٧٨.

(٣) المصدر السابق: ص٢٦٩.

٣. كيف يمكنكم الالتزام بأنّ حقيقة الوجود من حيث هي بسيطة من كلّ جهة، غير مركّبة من جنس ولا من فصل ولا مادّة ولا صورة ولا من ماهيّة ووجود ولا من وجدان وفقدان، ولا أيّ نحوٍ من أنحاء التركيب، فهي بسيط الحقيقة؟ مع أنّكم تؤمنون بأنّ حقيقة الوجود الواجبيّ أيضاً بسيط الحقيقة، فهل يمكن أن يتعدّد بسيط الحقيقة؟!

إشكالاتٌ وتفصّيات

(١) استحالة تحقّق الوجود في الأعيان وصفاً للماهيّة قبلها أو بعدها أو معها

(٢) استحالة قيام الوجود بالماهيّة في الأعيان

(٣) تصوّر مفهوم الوجود والشكّ في تحقّقه خارجاً

(٤) لزوم التسلسل في النسب لا إلى نهاية، للسهروردي

(٥) للسهروردي أيضاً

إشكالاتٌ وتفصّيات

إنّه قد بقيَ بعدُ عدّةُ شبهاتٍ في كون الوجود ذا حقائقَ عينيّةٍ.

منها: ما ذكره صاحبُ التلويحاتِ بقولهِ: إن كان الوجودُ في الأعيانِ صفةً للماهيّةِ فهي قابلةٌ: إمّا أن تكونَ موجودةً بعده، فحصل الوجودُ مستقلّاً دونَها، فلا قابليّةَ ولا صفتيّةَ. أو قبلَه، فهي قبلَ الوجودِ موجودةٌ أو معَه، فالماهيّةُ موجودةٌ مع الوجودِ لا بالوجودِ، فلها وجودٌ آخر. وأقسامُ التالي باطلةٌ كلُّها، فالمقدّمُ كذلك.

والجوابُ عنه: باختيارِ أنَّ الماهيّةَ مع الوجودِ في الأعيان، وما به المعيّةُ نفسُ الوجودِ الذي هي به موجودةٌ، بدون الاحتياجِ إلى وجودٍ آخرَ، كما أنّ المعيّةَ الزمانيّةَ الحاصلةَ بين الحركةِ والزَّمانِ الذي حصلتْ فيه، بنفس ذلك الزمانِ بلا اعتبارِ زمانٍ آخرَ، حتّى يكونَ للزّمانِ زمانٌ إلى غير النهاية.

ثمّ إنّ اتّصافَ الماهيّةِ بالوجود أمرٌ عقليٌّ ليس كاتّصافِ الموضوعِ بسائرِ الأعراضِ القائمةِ به حتّى يكونَ للماهيّةِ وجودٌ منفردٌ ولوجودِها وجودٌ، ثمّ يتّصفُ أحدُهما بالآخر، بل هما في الواقع أمرٌ واحدٌ بلا تقدّمٍ بينهما ولا تأخّرٍ ولا معيّةٍ أيضاً بالمعنى المذكور، واتّصافُها به في العقل.

وتفصيلُ هذا الكلامِ ما ذكره بعضُ الحافّين حولَ عرشِ التحقيق من أنّه إذا صدرَ عن المبدأِ وجودٌ، كان لذلك الوجودِ هويّةٌ مغايرةٌ للأوّل. ومفهومُ كونِه صادراً عنه، غيرُ مفهوم كونِه ذا هويّةٍ. فإذن: هاهنا أمران معقولان:

أحدُهما: الأمرُ الصادرُ عن الأوّل، وهو المسمّى بالوجود.

والثاني هو الهويّةُ اللازمةُ لذلك الوجودِ، وهو المسمّى بالماهيّة، فهي من حيثُ الوجودُ تابعةٌ لذلك الوجود؛ لأن المبدأَ الأوّلَ لو لم يفعلْ شيئاً لم تكن ماهيّةٌ أصلاً، لكن من حيثُ العقلُ يكونُ الوجودُ تابعاً لها؛ لكونه صفةً لها. انتهى.

فقد عُلِمَ ممّا ذكرهَ وممّا ذكَرْناه أنّ الماهيّةَ متّحدةٌ مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتّحاد، والعقلُ إذا حلّلها إلى شيئينِ، حكمَ بتقدّمِ أحدِهما بحسب الواقع، وهو الوجودُ؛ لأنّه الأصلُ في أن يكونَ حقيقةً صادرةً عن المبدأ، والماهيّةُ متّحدةٌ محمولةٌ عليه لكن في مرتبةِ هويّةِ ذاته، لا كالعرض اللاحق، ويتقدّمُ الآخرُ بحسب الذهن، وهي الماهيّةُ؛ لأنّها الأصلُ في الأحكام الذهنيّة. وهذا التقدّمُ إمّا بالوجود، كما ستعلمه، أو ليس بالوجود بل بالماهيّة، وسيجيءُ أنّ هاهنا تقدّماً غير الخمسةِ المشهورة، وهو التقدّمُ باعتبار نفسِ التجوهرِ والحقيقة، كتقدّمِ ماهيّةِ الجنس على ماهيّةِ النوعِ بلا اعتبارِ الوجود.

وبالجملة مغايرةُ الماهيّةِ للوجود واتّصافُها به، أمرٌ عقليٌّ إنّما يكون في الذهن لا في الخارج، وإن كانت في الذهن أيضاً غيرَ منفكّةٍ عن الوجود؛ إذ الكونُ في العقل أيضاً وجودٌ عقليٌّ، كما أنّ الكونَ في الخارج وجودٌ خارجيٌّ، لكنّ العقل مِن شأنِه أن يأخذَ الماهيّةَ وحدَها مِن غيرِ ملاحظة شيءٍ من الوجودين الخارجيّ والذهنيّ معها ويصفَها به.

فإن قلتَ: هذه الملاحظةُ أيضاً نحوٌ من أنحاء وجودِ الماهية، فالماهيّةُ

كيف تتّصف بهذا النحو من الوجود، أو بالمطلق الشامل له مع مراعاة القاعدة الفرعيّة في الاتّصاف؟

قلنا: هذه الملاحظة لها اعتباران.

أحدُهما: اعتبارُ كونِها تخليةَ الماهيّة في ذاتها عن جميعِ أنحاءِ الوجودِ.

وثانيهما: اعتبارُ كونِها نحواً من أنحاءِ الوجودِ، فالماهيّةُ بأحدِ الاعتبارينِ موصوفةٌ بالوجود، وبالآخرِ مخلوطةٌ غيرُ موصوفةٍ به.

على أنّ لنا مندوحةً عن هذا التجشُّمِ؛ حيث قرّرنا أنّ الوجودَ نفسُ ثبوتِ الماهيّةِ لا ثبوتُ شيءٍ للماهيّة، فلا مجالَ للفرعيّةِ هاهنا، وكان إطلاقُ لفظِ الاتّصافِ على الارتباطِ الذي يكونُ بينَ الماهيّةِ والوجودِ مِن بابِ التوسّعِ أو الاشتراك؛ فإنّه ليس كإطلاقِه على الارتباطِ الذي بينَ الموضوعِ وسائرِ الأعراضِ والأحوال. بل اتّصافُها بالوجود، مِن قبيل اتّصافِ البسائطِ بالذاتيّات لا اتّحادِها به.

ومنها: أنّ الوجودَ لو كان في الأعيان، لكان قائماً بالماهيّة. فقيامُه إمّا بالماهيّةِ الموجودة، فيلزمُ وجودُها قبلَ وجودِها، أو بالماهيّةِ المعدومةِ فيلزمُ اجتماعُ النقيضين، أو بالماهيّةِ المجرّدةِ عن الوجودِ والعدمِ فيلزمُ ارتفاعُ النقيضين.

وأجيب عنه: بأنّه إن أريدَ بالموجودةِ والمعدومةِ ما يكونُ بحسب نفسِ الأمر، فنختارُ أنّ الوجودَ قائمٌ بالماهيّةِ الموجودةِ ولكن بنفس ذلك الوجودِ لا بوجودٍ سابقٍ عليه، كما أنّ البياضَ قائمٌ بالجسم الأبيضِ بنفس ذلك البياضِ القائمِ به لا ببياضٍ غيرِه.

وإن أريدَ بهما ما يكونُ مأخوذاً في مرتبةِ الماهيّةِ من حيثُ هي هي، على أن

يكونَ شيءٌ منهما معتبراً في حدِّ نفسها بكونه نفسَها أو جزأها، فنختار أنّه قائمٌ بالماهيّةِ من حيثُ هي بلا اعتبارِ شيءٍ من الوجودِ والعدمِ في حدِّ نفسها. وهذا ليسَ ارتفاعَ النقيضين عن الواقع؛ لأنّ الواقعَ أوسعُ من تلك المرتبة، فلا تخلو الماهيّةُ في الواقع عن أحدِهما، كما أنّ البياضَ قائمٌ بالجسم لا بشرط البياضِ واللابياضِ في حدِّ ذاتِه، ووجودُه وهو في الواقع لا يخلو عن أحدِهما.

والفرقُ بين الموضعين: بأنّ الجسمَ بهذه الحيثيّةِ له وجودٌ سابقٌ على وجود البياضِ ومقابِله، فيمكنُ اتّصافُه في الخارج بشيءٍ منهما بخلاف الماهيّةِ بالقياس إلى الوجود؛ فإنّها في الخارج عينُ الوجود فلا اتّصافَ لها بالوجود بحسبه؛ إذ اتّصافُها به في ظرفٍ ما يقتضي ـ لا أقلّ ـ المغايرةَ بينهما وإن لم يقتضِ الفرعيّةَ، وكذا في العقل؛ للخلطِ بينهما فيه كما في الخارج إلّا في نحوِ ملاحظةٍ عقليّة مشتملةٍ على مراعاة جانبَي الخلطِ والتعرية، فيصفُها العقلُ به على الوجهِ الذي مرَّ ذكرُه.

وقد علمتَ أنّا في متّسعٍ عن هذا الكلامِ فإنّه لا يلزمُ مِن كون الوجودِ في الأعيان قيامُه بالماهيّةِ أو عروضُه لها؛ إذ هما شيءٌ واحدٌ في نفس الأمر بلا امتيازٍ بينَهما؛ فإنّ الماهيّةَ متّحدةٌ مع الوجودِ الخارجيِّ في الخارج، ومع الوجودِ الذهنيِّ في الذهن. لكنّ العقلَ حيثُ يعقِلُ الماهيّةَ مع عدمِ الالتفاتِ إلى شيءٍ من أنحاءِ الوجودِ، يحكمُ بالمغايرة بينَهما بحسب العقلِ، بمعنى: أنّ المفهومَ من أحدِهما غيرُ المفهومِ مِن الآخر، كما يحكمُ بالمغايرةِ بين الجنسِ والفصلِ في البسائطِ مع اتّحادِهما في الواقعِ جعلاً ووجوداً.

وقريبٌ ممّا ذكرناه ببعض الوجوه: ما ذهبَ إليه بعضُ أهل التدقيقِ مِن

أنّه لا يجوزُ عروضُ الوجودِ المصدريِّ أو مفهومِ الموجودِ للماهيّة في نفس الأمر؛ لأنّ عروضَ شيءٍ لآخرَ وثبوتَه له، فرعٌ لوجود المعروض، فيكون للماهيّةِ وجودٌ قبل وجودها.

وأيضاً مفهومُ الموجودِ متّحدٌ مع الماهيّات؛ والمتّحدان يمتنع عروضُ أحدِهما للآخر؛ حيث اتّحدا. ولا عروضَ للوجود بالمعنى المصدريِّ لها بحسب الاعتبارِ الذهنيّ أيضاً؛ لأنّ العقلَ وإن وجدَ الماهيّةَ خاليةً عنه إذا أخذَها بذاتها بلا ضميمةٍ، لكنّه لا يجدُها بعدَ هذه المرتبةِ موصوفةً به؛ لأنّه يجدُها حينئذٍ موجودةً، ولا يلزمُ من ذلك قيامُ الوجودِ بها؛ فإنّ صدق المشتقّ لا يستلزمُ قيامَ مبدأ الاشتقاق.

وأمّا الوجودُ بمعنى الموجودِ فهو يعرضُ للماهيّة بحسب الاعتبارِ الذهنيّ؛ حيث يجدُ العقلُ الماهيّةَ إذا أُخذتْ بذاتها بلا ضميمةٍ، عاريةً عنه، ويجدُه في المرتبةِ الثانيةِ عارضاً لها؛ ولهذا يحكمُ بأنّه عرَض لها، ولا يجوزُ عروضُه لها في نفس الأمر؛ لأنّهما في نفس الأمر أمرٌ واحدٌ لا تغايرَ بينهما فيه أصلاً؛ ضرورةَ أنّ السوادَ والوجودَ في نفس الأمرِ واحدٌ ذاتاً ووجوداً، فلا يتصوّرُ هناك نسبةٌ بينَهما بالعروض وغيره، وأمّا في الاعتبار الذهنيِّ فهما شيئان؛ لأنّ العقلَ قد يفصّلُ هذا الشيءَ الواحدَ إلى ماهيّةٍ متقدّمةٍ ووجودٍ متأخّرٍ فيتصوّرُ بينَهما النسبة بهذا الاعتبار. انتهى ملّخصُ ما ذكره.

ولا يخفى على المتفطّن أنّ بينَ كلامِه وبينَ ما حقّقناه نحواً من الموافقةِ وإن كان بينَهما نحوٌ من المخالفة أيضاً؛ فإنّ الوجودَ عنده إمّا أمرٌ مصدريٌّ وإمّا مفهومٌ محمولٌ عامٌّ بديهيٌّ، وكلاهُما اعتباريّانِ، وعندنا أمرٌ حقيقيٌّ

عينيٌّ، بذاتِه وجودٌ وموجودٌ، بلا اعتبار أمرٍ آخر. وأمّا اتّحاد الوجود مع الماهيّةِ فهو ممّا فيه جهةُ الموافقة.

ثمّ إنّ في كلامِه وجوهاً من النظر أوردَ عليه بعضاً منها: معاصره «العلّامة الدواني». ويردُ على المورد أيضاً أشياءُ كثيرةٌ لو اشتغلنا بها لكان خروجاً عن طور هذا الكتاب.

ومنها: ما في حكمةِ الإشراقِ والتلويحاتِ مِن أنّه: ليس في الوجودِ ما عينُ ماهيّتُه الوجودُ؛ فإنّا بعد أن نتصوّرُ مفهومَه قد نشكُّ في أنّه هل له الوجود أم لا؟ فيكونُ له وجودٌ زائد، وكذا الكلامُ في وجوده. ويتسلسلُ إلى غير النهاية. وهذا محالٌ ولا محيص إلّا بأنّ الوجودَ المقولَ على الموجودات اعتبارٌ عقليٌّ.

وجوابه بما أسلفناه من أنّ حقيقةَ الوجودِ وكنهه لا يحصلُ في الذهن. وما حصلَ منها فيه أمرٌ انتزاعيٌّ عقليٌّ، وهو وجهٌ من وجوهِه، والعلمُ بحقيقتِه يتوقّفُ على المشاهدةِ الحضوريّة، وبعد مشاهدةِ حقيقتِه والاكتناهِ بماهيّتِه التي هي عينُ الإنيّة لا يبقى مجالٌ لذلك الشكّ.

والأَولى أن يوردَ هذا الوجهُ معارضةً إلزاميّةً للمشّائين، كما فعلَه في حكمة الإشراق؛ لأنّهم قد استدلّوا على مغايرةِ الوجودِ للماهيّةِ بأنّا قد نعقلُ الماهيّةَ ونشكُّ في وجودِها، والمشكوكُ ليس نفسَ المعلوم ولا داخلاً فيه، فهما متغايرانِ في الأعيان، فالوجودُ زائدٌ على الماهيّة.

والشيخُ ألزمَهُم بعين هذه الحجّة؛ لأنّ الوجودَ أيضاً كوجود العنْقاءِ مثلاً فهمْناه ولم نعلمْ أنّه موجودٌ في الأعيان أم لا، فيحتاجُ الوجودُ إلى

وجودٍ آخر، فيتسلسلُ مترتّباً موجوداً معاً إلى غير النهاية، لكن ما أوردناه عليه يجرى مثلُه في أصل الحجّةِ فانهدمَ الأساسان.

ومنها: ما ذكره أيضاً في حكمةِ الإشراقِ وهو أنّه: إذا كان الوجودُ للماهيّة وصفاً زائداً عليها في الأعيان، فله نسبةٌ إليها، وللنسبة وجودٌ، ولوجود النسبة نسبةٌ إلى النسبة، وهكذا، فيتسلسل إلى غير النهاية.

وجوابه: أنّ وجودَ النسبِ إنّما هو في العقلِ دونَ العينِ، فذلك التسلسلُ ينقطعُ بانقطاع الملاحظاتِ العقليّة.

على أنّ الحقَ عندنا ـ كما مرّ ـ أنّه ليس بين الماهيّةِ والوجودِ مغايرةٌ في الواقع أصلاً بل للعقل أن يحلّلَ بعضَ الموجوداتِ إلى ماهيّةٍ ووجودٍ ويلاحظَ بينَهما اتّصافاً ونسبةً على الوجه المسفور سابقاً.

ومنها أيضاً: قوله: أنّ الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهرٍ فتعيّنَ أن يكونَ هيئةً في الشيء. وإذا كان كذا، فهو قائمٌ بالجوهر، فيكونُ كيفيّةً عند المشّائين؛ لأنّه هيئةٌ قارّةٌ لا يحتاجُ في تصوّرِها إلى اعتبارِ تجزٍّ وإضافةٍ إلى أمرٍ خارجٍ، كما ذكروا في حدِّ الكيفيّة، وقد حكموا مطلقاً أنّ المحلَّ يتقدّمُ على العرَضِ من الكيفيّاتِ وغيرِها، فيتقدّمُ الموجودُ على الوجود، وذلك ممتنعٌ؛ لاستلزامِه تقدّمَ الوجودِ على الوجود.

ثمّ لا يكونُ الوجودُ أعمَّ مطلقاً، بل الكيفيّةُ والعرضيّةُ أعمُّ منه من وجه.

وأيضاً: إذا كان عرضاً فهو قائمٌ بالمحلّ. ومعنى أنّه قائمٌ بالمحلّ: أنّه موجودٌ بالمحلّ مفتقرٌ، فيفتقرُ في تحقّقه إليه، ولا شكّ أنّ المحلَّ موجودٌ بالوجود، فدار القيامُ، وهو محالٌ.

والجوابُ: إنّهم حيث أخذوا في عنواناتِ حقائقِ الأجناسِ من المقولات كونَها ماهيّاتٍ كليّةً حقُّ وجودُها العينيّ كذا وكذا مثلاً، قالوا: الجوهرُ ماهيّةٌ حقُّ وجودِها في الأعيان أن لا يكون في موضوعٍ، وكذا الكمُّ مثلاً، ماهيّةٌ إذا وُجدتْ في الخارج كانت بذاتها قابلةً للمساواة واللامساواة. وعلى هذا القياسِ الكيفُ وسائرُ المقولات، فسقطَ كونُ الوجود في ذاته جوهراً أو كيفاً أو غيرَهما؛ لعدمِ كونِه كليّاً، بل الوجوداتُ ـ كما سبق ـ هويّاتٌ عينيّةٌ متشخّصةٌ بنفسها غيرُ مندرجةٍ تحت مفهومٍ كلّيٍّ ذاتيٍّ كالجنسِ أو النوعِ أو الحدّ، وليس عرَضاً بمعنى كونِه قائماً بالماهيّةِ الموجودةِ به، وإن كان عرضيّاً متّحداً بها نحواً من الاتّحاد.

وعلى تقدير كونِه عرضاً لا يلزُم كونُه كيفيّةً؛ لعدم كليّتِه وعمومِه، وما هو من الأعراض العامّةِ والمفهوماتِ الشاملةِ للموجوداتِ إنّما هو الوجودُ الانتزاعيُّ العقليُّ المصدريّ، الذي اشتُقَّ منه مفهومُ الموجود بما هو موجود، ولمخالفتِه أيضاً سائرَ الأعراضِ في أنّ وجودَها في نفسِها عينُ وجودِها للموضوع، ووجودَ الوجودِ عينُ وجودِ الماهيّة لا وجودُ شيءٍ آخرَ لها، ظهرَ عدمُ افتقارِه في تحقّقِه إلى الموضوع، فلا يلزمُ الدورُ الذي ذكره.

على أنّ المختارَ عندَنا أنّ وجودَ الجوهر جوهرٌ؛ بجوهريّة ذلك الجوهرِ لا بجوهريّةٍ أخرى. وكذا وجودُ العرض عرضٌ بعرضيّة ذلك العرضِ لا بعرضيّةٍ أخرى؛ لما مرّ أنّ الوجودَ لا عروضَ له للماهيّةِ في نفس الأمرِ بل في الاعتبارِ الذهنيّ بحسبِ تحليلِ العقل.

الشرح

يستعرض المصنّف تحت هذا العنوان مجموعة من الإشكالات، التي قد يُشكل بها البعض على نظريّة أصالة الوجود المتقدّمة، وقد تصدّى لردّها والإجابة عنها، لكن قبل الشروع في بيان ذلك، نشير إلى بعض المقدّمات الفنيّة التي ينبغي الالتفات إليها:

المقدّمة الأولى: إنّ ما يطرحه المصنّف في المقام بعنوان إشكالات على أصالة الوجود، إنّما هي في واقعها عبارة عن أدلّة وبراهين، أقامها الطرف الآخر ـ على فرض صحّة النسبة إليه ـ ليُثبت من خلالها القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

ولكنّ القائلين بأصالة الوجود ـ ومنهم المصنّف ـ حيث أثبتوا بالأدلّة أنّ الوجود هو الأصيل، والماهيّة اعتباريّة، أصبحت تلك الأدلّة والبراهين في نظرهم إشكالات وشبهات ينبغي الإجابة عنها؛ إذ المفروض ـ كما تقدّم ـ أنّ الأصيل في الأعيان إمّا الوجود أو الماهيّة، ولا يُعقل القول بأصالتهما معاً، فلا يمكن أن تقوم الأدلّة والبراهين على كلّ واحدٍ من الطرفين.

المقدّمة الثانية: كان ينبغي ـ بمقتضى الترتيب الفنّي ـ أن تكون هذه الإشكالات والتفصّيات من تتمّات فصل أصالة الوجود؛ وذلك لأنّها في نظر المصنّف ـ كما سوف يتّضح ـ إشكالاتٌ على القول بأصالة الوجود، وقد أورد المصنّف، في فصل أصالة الوجود، جملةً من الإشكالات، وأجاب عنها كما تقدّم، فكان عليه أن يُلحق هذه بتلك.

ونحن في هذا الشرح لم نُلحق هذه الإشكالات بفصل أصالة الوجود، رعايةً لترتيب الكتاب، وإن لم يكن فنيّاً.

المقدّمة الثالثة: أشرنا في بحوثٍ ماضية ـ وسيتّضح أيضاً ـ: أنّ هذه الإشكالات أو الأدلّة التي نحن بصدد بيانها ليست ـ كما يعتقد المصنّف ـ بصدد نفي تحقّق الوجود في متن الأعيان كما أشار في العنوان، وإنّما هي بصدد نفي زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان، فالوجود وإن كان زائداً على الماهيّة بحسب التصوّر الذهنيّ وفي مرتبةٍ من مراتبه كما سبق، إلّا أنّه متّحد معها في الأعيان، بل هو عينها على بعض القراءات، ولا تعقل الزيادة والإثنينيّة بهذا اللحاظ.

وقد حاول شيخ الإشراق السهروردي أن ينفي هذه الزيادة، ويُثبت الاتّحاد أو العينيّة كما سوف يتّضح، ولم يكن همّه مُنصبّاً على نفي تحقّق الوجود في الخارج، بل كان همّه أن ينفي وجوداً في الأعيان زائداً على الماهيّة.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات، ننتقل إلى استعراض الإشكالات وأجوبتها:

(١) استحالة تحقّق الوجود في الأعيان وصفاً للماهيّة قبلها أو بعدها أو معها

وهو عبارة عن قياس استثنائي ذكره شيخ الإشراق في كتابه التلويحات، وهذا نصّه: «إذا كان الوجود في الأعيان صفةً للماهيّة، فهي قابلة: إمّا أن تكون موجودةً بعده، فحصل مستقلّاً دونها، فلا قابليّة ولا صفتيّة، أو قبله، فهي قبل الوجود موجودة، أو معه، فالماهيّة موجودة مع الوجود، لا بالوجود، فلها وجودٌ آخر، وأقسام التالي كلّها باطلة، فالمقدّم باطل»[1].

ويقرب من هذا البيان ما ذكره في حكمة الإشراق، حيث قال: «إنّ الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر، فتعيّن أن يكون هيئة في الشيء، فلا

(١) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق** (التلويحات)، شيخ الإشراق السهروردي، تصحيح وتقديم هنري كربن والسيّد حسين نصر ونجف قلي حبيبي، مؤسّسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، ١٤١٧هـ، الطبعة الثانية: ج١ ص٢٣.

يحصل مستقلّاً. ثمّ يحصل محلّه، فيوجد قبل محلّه؛ ولا أن يحصل محلّه معه؛ إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو محال؛ ولا أن يحصل بعد محلّه، وهو ظاهر»[1].

تقرير الإشكال

لو كان الوجود وصفاً للماهيّة في الخارج، والماهيّة موصوفةً به وقابلةً له في الأعيان، فإنّ العلاقة بينهما على هذه الحال لا تخرج عن أحد احتمالات ثلاثة:

• إمّا أن تكون الماهيّة الموصوفة بالوجود موجودةً بعد وصفها، وهو نفس الوجود.

• وإمّا أن تكون موجودةً قبله.

• وإمّا أن تكون موجودةً معه.

والتالي بجميع شقوقه الثلاثة باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة: فواضحة جدّاً، لأنّها قائمة على القسمة العقليّة الثنائيّة الحاصرة الدائرة بين النفي والإثبات، فإمّا أن تكون الماهيّة الموصوفة بالوجود بعد الوجود أو لا، وعلى الثاني إمّا أن تكون قبل الوجود أو لا، وعلى هذا الثاني لابدّ أن تكون معه، ولا يوجد هناك شقّ رابع لهاتين القسمتين الثنائيتين.

وأمّا بطلان التالي: فيعتمد على بيان بطلان شقوقه الثلاثة:

أمّا بطلان الشقّ الأوّل: فواضح، باعتبار أنّ الوجود قد فرض وصفاً للماهيّة وهيئة فيها، فلو كان موجوداً ومتحقّقاً قبل الماهيّة، فهذا معناه أنّ الوجود قد تحقّق ووجد في الأعيان من دون الماهيّة. وهو محال؛ لأنّ الصفة لا يمكن أن تتحقّق من دون الموصوف، فإمّا أن يتحقّق الوجود من دون الماهيّة ولا يكون

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، شمس الدين الشهرزوري، مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، ١٤١٤هـ، الطبعة الأولى، تقديم وتحقيق حسن ضيائي تربتي: ص١٨٤.

صفةً لها ولا الماهيّة موصوفةً به ولا قابلةً له، وهو خلف الفرض في المقام، وإمّا أن يكون صفةً لها وهي قابلةٌ له ـ كما هو المفروض ـ وحينئذٍ يستحيل أن يتحقّق الوجود قبل الماهيّة؛ لاستحالة تحقّق الصفة من دون الموصوف.

وأمّا بطلان الشقّ الثاني: فإنّه لو كانت الماهيّة الموصوفة بالوجود متحقّقةً وموجودةً قبل الوجود، يلزم أن تكون الماهيّة موجودةً من دون الوجود، وهو واضح الاستحالة؛ للزومه اجتماع النقيضين، وأنّ الماهيّة موجودة وغير موجودة.

وأمّا بطلان الشقّ الثالث: فإنّه لو كانت الماهيّة الموصوفة بالوجود موجودة مع الوجود، يلزم أن تكون الماهيّة موجودة بوجود آخر غير الوجود التي هي معه، لأنّ المعيّة بين شيئين تستلزم المغايرة بينهما، فهما معان بلحاظ ملاكٍ ثالث، فالوصف شيءٌ والموصوف شيءٌ آخر، وأحدهما مع الآخر، فلابدّ أن يكون للموصوف وجودٌ وللوصف وجودٌ آخر، فالماهيّة موجودة بوجود غير الوجود الذي هو معها، وننقل الكلام إلى هذا الوجود الآخر، وتأتي فيه الشقوق الثلاثة التالية في القياس الاستثنائي المذكور، فيلزم التسلسل لا إلى نهاية، وبطلانه من الضروريّات.

إذن لو كان الوجود موجوداً في الخارج، فإمّا أن يكون موجوداً قبل الماهيّة أو بعدها أو معها، والتالي بجميع شقوقه باطل، فالمقدّم ـ وهو موجوديّة الوجود في الخارج ـ باطل أيضاً. ثبت المطلوب، وهو عدم أصالة الوجود في الأعيان زائداً على الماهيّة.

الإجابة عن الإشكال

يبتني الإشكال الذي ذكره شيخ الإشراق على فرض أنّ الوجود لو كان متحقّقاً في الأعيان، فهو صفة للماهيّة زائداً عليها، وهي قابلة له وموصوفة به، ويجيب المصنّف عن هذا الإشكال بجوابين، يُسلّم في الأوّل منهما ما بُني عليه

الإشكال من أنّ الوجود لو كان متحقّقاً في الأعيان، فإنّه صفة للماهيّة وزائد عليها، ويُنكر في الثاني أصل المبنى المذكور، وأنّ موجوديّة الوجود في الأعيان ليس بنحوٍ زائدٍ على الماهيّة. فالجواب الأوّل بنائي والآخر مبنائي، أي الأوّل: مع تسليم المبنى، والآخر: إشكال على المبنى، وليس كما قيل: من أنّ الجواب الأوّل نقضيّ، والآخر حلّي[1].

الجواب الأوّل: إنّنا نختار الشقّ الثالث من التالي، وهو أنّ الماهيّة الموصوفة بالوجود موجودةٌ مع الوجود، ولا يلزم من هذه المعيّة أن تكون الماهيّة موجودةً بوجودٍ آخر غير الوجود الذي هي معه؛ وذلك لأنّ المعيّة بين شيئين على ثلاثة أنحاء.

١. أن يكون هناك شيئان أحدهما غير الآخر، وهما معاً بملاكٍ ثالثٍ مغايرٍ لهما، من قبيل الحوادث الزمانيّة التي تقع معاً في الزمان، كنزول المطر وحصول الحمّى لزيد في زمانٍ واحد، فإنّه من الواضح أنّ نزول المطر شيء، وحمّى زيد شيء آخر مغاير له، والزمان الواحد الذي تحقّقا فيه معاً شيء ثالث مغاير لهما.

٢. أن يكون هناك شيئان متغايران، ويتحقّقان معاً، ولكن ليس ملاك المعيّة بينهما شيئاً ثالثاً خارجاً عنهما، وإنّما هو ذات أحد الطرفين؛ وذلك من قبيل المعيّة الواقعة بين الحوادث الزمانيّة وبين نفس الزمان، كنزول المطر ـ مثلاً ـ في زمنٍ معيّن، فإنّ نزول المطر والزمان معاً، لأنّ كلّ زمانيّ لابدّ أن يكون مع زمانه، ولكن ملاك معيّتهما نفس الزمان الذي نزل فيه المطر، والذي هو أحد طرفي المعيّة.

٣. أن يكون هناك شيئان متّحدان في الأعيان وموجودان في الخارج بوجودٍ واحد، ولا يمكن أن ينفكّ أحدهما عن الآخر خارجاً، ولكنّ العقل يحلّل ذلك

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق: حسن زادة آملي: ج١ ص٩١.

الشيء المتّحد وجوداً إلى شيئين منفكّ أحدهما عن الآخر، ثمّ يحكم بلحاظ نفس الأمر بالمعيّة بينهما، وملاك المعيّة بينهما أيضاً ليس شيئاً ثالثاً خارجاً عنهما، بل هو ذات أحد الطرفين المنفكّين عقلاً وتحليلاً، وذلك من قبيل الحركة والزمان، فإنّهما موجودان في الأعيان بوجودٍ واحد، لأنّ الزمان ليس إلّا مقدار حركة الشيء، ولكنّهما يختلفان وينفكّ أحدهما عن الآخر في التحليل الذهنيّ والواقع النفس الأمريّ، فأحدهما غير الآخر بهذا اللحاظ، وبهذا اللحاظ أيضاً يحكم العقل بالإثنينيّة والمعيّة بين الزمان والحركة، وهي إثنينيّة ومعيّة منتزعة من الواقع الخارجيّ، فالحركة مع الزمان، وملاك هذه المعيّة نفس الزمان، فالطرفان موجودان بوجودٍ متّحدٍ في الأعيان، ومع ذلك يحكم العقل بالمعيّة بينهما، بملاكٍ هو عين أحدهما، وهو الزمان في المثال.

إذا اتّضحت هذه الأنحاء الثلاثة للمعيّة بين الأشياء، نقول:

لو كانت معيّة الوجود للماهيّة ـ في مفروض كلامنا ـ من النحو الأوّل من أنحاء المعيّة، فالحقّ مع شيخ الإشراق، لأنّ معناه أنَّ هناك مغايرةً خارجيّةً عينيّةً بين الطرفين من جهة، وبينهما وبين ملاكهما من جهةٍ أخرى، فتكون الماهيّة لا محالةَ متحقّقةً وموجودةً بوجودٍ آخر غير الوجود الذي تكون معه، فيلزم ما ذكره من التسلسل بالتقريب الذي بيّناه.

ولكنّ الصحيح أنّ معيّة الوجود للماهيّة من النحو الثالث، أي أنّ الماهيّة في الخارج متّحدة مع الوجود ومتحقّقة مع الوجود في الأعيان بوجودٍ واحد، من قبيل اتّحاد الحركة والزمان في الأعيان، والإثنينيّة بينهما تحليليّة ذهنيّة ونفس أمريّة، والملاك الذي به تتحقّق المعيّة بين الوجود والماهيّة هو نفس الوجود الذي مع الماهيّة ومتّحدٌ بها في الواقع الخارجيّ، وليس هناك وجودٌ آخرُ مغايرٌ له أو سابقٌ عليه، كي تكون الماهيّة موجودةً به، ويجري فيه ما ذُكر من التسلسل، فالماهيّة موجودة بنفس الوجود الذي هو معها ومتّحد بها.

الجواب الثاني: يُنكر المصنّف في هذا الجواب المبنى الذي بنى عليه شيخ الإشراق إشكاله، وهو أنّ الوجود لو كان متحقّقاً في الأعيان، فإنّه صفة للماهيّة وزائد عليها، وهي قابلة له ومتّصفة به، هذا المبنى مرفوض في نظر صدر المتألّهين، ويرى أنّ الصحيح هو أنّ الوجود في الخارج ليس صفة للماهيّة، بل هما أمرٌ واحد في الواقع الخارجيّ، بلا تقدّم بينهما ولا تأخّر ولا معيّة بكلّ أنحائها الثلاثة، ومغايرة الماهيّة للوجود واتّصافها به تحليلٌ عقليٌّ في الذهن لا في الخارج، وإن كانت الماهيّة في الذهن أيضاً غير منفكّة عن الوجود، لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهيّة وحدها من غير ملاحظة شيءٍ من الوجودين الخارجيّ والذهنيّ معها، ثمّ يصفها بالوجود.

إذن: الماهيّة في الخارج متحّدة بالوجود أو هي عينه، فلا صفة ولا موصوف كي يقال عن الصفة قبل الموصوف أو بعده أو معه، والعقل إذا حلّلهما إلى شيئين مختلفين حكم بتقدّم الوجود لأنّه الأصيل، والماهيّة محمولة عليه في مرتبة هويّة ذاته، وإن كانت الماهيّة متقدّمة على الوجود في الذهن، لأنّها الأصل في الأحكام الذهنيّة، ولكن هذا كلّه على مستوى التحليل العقليّ لا التحقّق الخارجيّ، فكأنّه وقع خلط بين أحكام العقل وبين أحكام الواقع العينيّ.

الاستشهاد بكلام الطوسي

ثمّ يستشهد المصنّف بكلام للحكيم نصير الدين الطوسي يستفاد منه أنّ الماهيّة في الأعيان عين الوجود، وهي إنّما تتّصف بالوجود من حيث التحليل العقليّ فحسب، وقد أوردنا هذا الكلام في مباحث أصالة الوجود، وجعلناه شاهداً على التفسير الذي اخترناه لأصالة الوجود، وأنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، ولا تعدّد ولا تمايز بينهما حتّى على مستوى الحيثيّة، فالنسبة بينهما في الخارج ليست نسبة اتّحاد، بل عينيّة وتطابق تامّ، وهذا أيضاً المستفاد من بعض

كلمات المصنّف في المقام، حيث قال: «بل هما في الواقع أمرٌ واحد»، وجعلنا هذا أيضاً شاهداً على ما تبنّيناه، فلاحظ.

إن قلت: سلّمنا أنّ هذا الإشكال لا يتأتّى بلحاظ الواقع الخارجيّ، باعتبار أنّ الماهيّة والوجود متّحدان في الخارج، فلا صفة ولا موصوف، ولا تقدّم ولا تأخّر ولا معيّة بالنحو المتقدّم، ولكن يبقى هذا الإشكال قائماً على مستوى الملاحظة الذهنيّة؛ إذ كيف تتّصف الماهيّة بالوجود الذهنيّ أو بالوجود المطلق الشامل للذهنيّ والخارجيّ، مع أنّ اتّصافها بذلك يعني كونها خلواً عن الوصف وهو الوجود، وهو يتنافى مع قاعدة الفرعيّة القائلة: ثبوت شيءٍ لشيء فرعٌ لثبوت المثبت له.

بيان ذلك: ذكرتم أنّ الماهيّة تتّصف بالوجود بحسب التحليل الذهنيّ، وهذا معناه وقوع المنافاة والتناقض بين مضمون قاعدة الاتّصاف وبين مضمون قاعدة الفرعيّة، وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان كلتا القاعدتين:

القاعدة الأولى: إنّ اتّصاف شيءٍ بشيءٍ فرعُ كون الموصوف فاقداً في مرتبة ذاته للوصف، كي يكون واجداً للوصف بعد عروضه عليه، فقاعدة الاتّصاف تقتضي في مثل قولك: (الجسم أبيض) أن يكون الجسم في ذاته خلواً من وصف البياض، ثمّ يتّصف بالبياض بعد عروضه عليه، وإلّا لو كان الجسم في ذاته أبيض لكان حمل البياض عليه ووصفه به لا معنى له ومن قبيل تحصيل الحاصل وحمل الشيء على ذاته، وهو لا يعطي معنى الوصف والاتّصاف كما هو المفروض في المثال.

القاعدة الثانية: وهي قاعدة الفرعيّة، التي حاصلها أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له، وحمل وصف على موصوف وعروضه عليه فرع ثبوت الموصوف في الرتبة السابقة.

وفي المقام لو كانت الماهيّة في الذهن متّصفة بالوجود الذهنيّ أو مطلق الوجود، فإنّ قاعدة الاتّصاف تقتضي أن تكون الماهيّة في رتبة سابقة على اتّصافها

بالوجود فاقدة في ذاتها للوجود، ثمّ يلحقها الوجود ويعرض عليها في رتبةٍ متأخّرة عنها.

وقاعدة الفرعيّة تقتضي خلاف ذلك، وهو أن تكون الماهيّة المتّصفة بالوجود ثابتة وموجودة قبل ثبوت الوصف لها. وهذا معناه أنّ الماهيّة في حدّ ذاتها وقبل اتّصافها بالوجود موجودةٌ وغير موجودة، وثابتةٌ وغير ثابتة، وهو من اجتماع النقيضين البديهيّ الاستحالة[١].

فقد أجاب المصنّف عن هذا الإشكال في عبارته بجوابين، ونحن نزيد عليهما جواباً ثالثاً، ذكره صدر المتألّهين في بعض رسائله ووصفه بالأتقن والأحكم، فمجموع الأجوبة ثلاثة:

الجواب الأوّل

يُسلّم المصنّف فيه بجريان القاعدتين معاً في المقام، ولكن مع ذلك لا يلزم من جريانها اجتماع النقيضين وكون الماهيّة في رتبة سابقة موجودة؛ بناءً على جريان قاعدة الفرعيّة، وغير موجودة؛ بناءً على جريان قاعدة الاتّصاف.

وتوضيح ذلك: يعتمد على التمييز بين اعتبارين ولحاظين مختلفين للماهيّة، يختلف في ضوئهما الحمل والمحمول عليه في القاعدتين، ومع اختلاف اللحاظ والحمل يرتفع ما قد يُتوهّم من التناقض والتنافي بينهما في المقام.

واللحاظان المختلفان للماهيّة هما:

١. أن يلحظ العقل الماهيّة بالحمل الذاتيّ الأوّلي، أي ينظر إليها في ذاتها ومن حيث هي هي، وهي بهذا اللحاظ ليست إلّا ذاتها وذاتيّاتها، لا يؤخذ معها بهذا

---

(١) إنّ هذا الكلام بالبيان المذكور إنّما يتأتّى في الوجود خاصّة، إذا كان وصفاً لشيء من الأشياء بنحو كان الناقصة، وأمّا غير الوجود فيختلف الأمر فيه؛ اذ لا تضارب بين القاعدتين في مورد، والكلام في ذلك موكول إلى محلّه.

اللحاظ أيّ شيء آخر، فهي ـ من حيث هي ـ فاقدة لكلّ شيء، بما في ذلك الوجود، ليس لها إلّا الذات والذاتيّات، فلا تقع الماهيّة بهذا اللحاظ موضوعاً لقاعدة الفرعيّة، لأنّها باللحاظ المذكور غير ثابتة ولا موجودة في الرتبة السابقة؛ إذ الثبوت والوجود غير مأخوذ معها من حيث ذاتها، وحينئذٍ لا تقع موضوعاً إلّا لقاعدة الاتّصاف، بمعنى أنّ الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي ليست متّصفة بالوجود، بل فاقدة له، ثمّ يلحقها الوجود ويعرض عليها وتتّصف به في رتبة متأخّرة عن ذاتها، وذلك لأنّها في ذاتها مأخوذة لا بشرط من حيث وصف الوجود، فلا محذور من اتّصافها به في رتبة لاحقة.

٢. أن يلحظ العقل الماهيّة في الذهن بالحمل الشائع، أي ينظر إليها بما هي وجودٌ عقليّ من موجودات عالم الذهن، وهي بهذا اللحاظ والاعتبار نحو من أنحاء الوجود والثبوت، وثبوت شيء للماهيّة بالاعتبار المذكور فرع لثبوتها بذلك الثبوت والوجود الذهنيّ في الرتبة السابقة، فهي ثابتة وموجودة بهذا اللحاظ، ومع مراعاة قاعدة الفرعيّة لا تتّصف الماهيّة بالثبوت والوجود في رتبة لاحقة؛ إذ هي ثابتة بحسب الفرض واللحاظ المذكور، فتكون الماهيّة مجرى لقاعدة الفرعيّة، دون قاعدة الاتّصاف، أي الاتّصاف بالوجود كما هو المفروض في المقام.

إذن من الشرائط المهمّة لاجتماع النقيضين وحدة الحمل ـ كما ذكر في المنطق ـ وهذا الشرط منتفٍ في المقام، لأنّ الماهيّة من حيث هي وبالحمل الأوّلي تقع موضوعاً لقاعدة الاتّصاف لا لقاعدة الفرعيّة، فتتّصف بالوجود، ولا يشترط ثبوتها في رتبة سابقة على الاتّصاف؛ وأمّا الماهيّة بالحمل الشائع وباعتبارها نحواً من أنحاء الوجود، فإنّها تقع موضوعاً لقاعدة الفرعيّة لا لقاعدة الاتّصاف، ولا تتّصف بالوجود بهذا الاعتبار، فلم يجتمع النقيضان، ولم يلزم من جريان القاعدتين في المقام كون الماهيّة من جهة واحدة وباعتبار واحد موجودة وغير

موجودة، وثابتة وغير ثابتة.

الجواب الثاني

يُسلّم المصنّف فيه أيضاً بجريان قاعدة الاتّصاف، ولكنه يُنكر جريان قاعدة الفرعيّة في المقام، فلا يلزم اجتماع النقيضين.

بيان ذلك: إنّ مورد قاعدة الفرعيّة هو كان الناقصة التي تقع في جواب الهليّة المركّبة، لأنّها هي التي تتضمّن ثبوت شيء لشيء، الذي هو موضوع قاعدة الفرعيّة، فعندما يُقال مثلاً: (الجسم أبيض) فقد تضمّن هذا القول ثبوت البياض للجسم، وحينئذٍ تأتي قاعدة الفرعيّة لتقول: (ثبوت شيء) وهو البياض في المثال (لشيء) وهو الجسم (فرع ثبوت المثبت له) وهو ذات الجسم المحمول عليه البياض في المثال، فثبوت البياض للجسم ـ الذي هو ثبوت بنحو كان الناقصة ـ فرع لثبوت الجسم في الرتبة السابقة.

وأمّا مفاد كان التامّة الذي يُذكر في الجواب عن هل البسيطة، فإنّه لا يقع مورداً لقاعدة الفرعيّة؛ إذ هو خارج عن موردها وموضوعها خروجاً تخصّصيّاً، لأنّ مفاد كان التامّة ليس هو ثبوت شيء لشيء كي تجري فيه القاعدة، بل مفادها ثبوت الشيء وتحقّقه، ولا تقول القاعدة إنّ ثبوت الشيء فرع لثبوته في الرتبة السابقة، إذ إنّ هذا من التناقض وتقدّم الشيء على نفسه، وإنّما تقول القاعدة إنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ آخر فرعٌ لثبوت هذا الشيء في الرتبة السابقة.

إذا اتّضح هذا نقول: إنّ المقام من قبيل مفاد كان التامّة، لا الناقصة، فإنّ الوجود ـ كما تقدّم ـ نفس ثبوت الماهيّة، لا ثبوت شيء للماهيّة، فمفاد ثبوت الوجود للماهيّة هو مفاد كان التامّة، وحينئذٍ لا يكون حمل الوجود على الماهيّة وثبوته لها فرع لثبوت الماهيّة في الرتبة السابقة، فلا تجري فيه القاعدة، وهذا ما سبق بيانه من المصنّف في فصل أصالة الوجود، حيث قال: «إنّ الوجود نفس

ثبوت الماهيّة، لا ثبوت شيء للماهيّة، حتّى يكون فرع ثبوت الماهيّة»[1].

إذن محلّ بحثنا خارج تخصّصاً وموضوعاً عن مورد قاعدة الفرعيّة، فلا يبقى في المقام إلّا قاعدة الاتّصاف، مع الالتفات إلى أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود ليس من قبيل الارتباط والاتّصاف الحاصل من مفاد الهليّات المركّبة، وحيث لا مجال لجريان القاعدة الفرعيّة في المقام، لا يلزم اجتماع القاعدتين على مورد واحد، فلا يلزم أيضاً ما ذكر من اجتماع النقيضين.

ثمّ يُضيف المصنّف إلى هذا الاستدلال قائلاً: «وكأنّ إطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهيّة والوجود من باب التوسّع أو الاشتراك، فإنّه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال، بل اتّصافها بالوجود من قبيل اتّصاف البسائط بالذاتيّات، لاتّحادها به».

هذه العبارة مرتبطة بقاعدة الاتّصاف، فالمصنّف بعد أن نفى جريان قاعدة الفرعيّة في مورد اتّصاف الماهيّة بالوجود، أراد أن يوضّح طبيعة هذا النوع من الاتّصاف، وقد ذكر في هذا المجال مطالب ثلاثة:

١. إنّ طبيعيّة الارتباط بين الموضوع والمحمول في موارد كان التامّة يختلف عن طبيعة الارتباط بين الموضوع والمحمول في موارد كان الناقصة، وهو اختلاف شاسع وبعيد، بنحو يجعل اتّصاف الموضوع بالمحمول في موارد الارتباط بنحو كان التامّة كأنّه إطلاقٌ مجازيّ أو كأنّه اشتراكٌ لفظيّ في الاتّصاف، يشترك فيه هذا النحو من الارتباط مع المعنى الذي يُطلق فيه الاتّصاف على الارتباط بين الموضوع والمحمول في مورد كان الناقصة، وذلك لأنّ الأوّل يُعبّر عن ثبوت الشيء وتحقّقه، وهو نحو من الاتّصاف يختلف عن الآخر الذي يُعبّر عن ثبوت شيء لشيء واتّصافه به، مع حفظ المغايرة الخارجيّة بين الصفة والموصوف.

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج١ ص٤٣.

ومن الواضح أنّ المصنّف لا يريد أن يُنكر بكلامه هذا اتّصاف الماهيّة بالوجود، لأنّ اتّصافها به بديهيّ لا ريب فيه، وإنّما يريد أن يركّز على البون البعيد بين الاتّصاف في مفاد كان التامّة والاتّصاف في مفاد كان الناقصة، وأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود وارتباطها به ـ الذي هو بنحو كان التامّة ـ يكاد أن يكون بسبب الاتّحاد أو العينيّة بينهما اتّصافاً بالتوسّع والمجاز، أو أنّه مرتبة أخرى من مراتب الاتّصاف ومصداق آخر من مصاديقه، يكاد أن يكون ذا معنى مختلف، يغاير معنى الاتّصاف المعهود في مفاد كان الناقصة، وكأنّهما لا يشتركان إلّا باللفظ. ولكن مع ذلك يبقى الارتباط بين الوجود والماهيّة ـ الذي هو مفاد كان التامّة ـ مصداقاً من مصاديق الاتّصاف ومرتبة من مراتب معناه الواحد؛ إذ يُطلق لفظ الاتّصاف عليه وعلى الارتباط في مفاد كان الناقصة بمعنىً واحد.

ولذا قال الحكيم السبزواري في تعليقته على عبارة المصنّف: «أي كاد أن يكون [الارتباط بين الماهيّة والوجود] هكذا [من باب التوسّع أو الاشتراك] للبون البعيد الذي بينه وبين المراتب الأُخر، وإلّا فالألفاظ موضوعة بإزاء المعاني العامّة اللابشرطيّة، وإن كان بين المراتب المندرجة فيها غاية الخلاف»[1].

٢. إنّ إطلاق الاتّصاف واستعماله في طبيعة الارتباط بين الماهيّة والوجود، ليس كإطلاقه واستعماله في الارتباط الحاصل بين الجواهر وبين أعراضها وأحوالها المحمولة عليها، فإنّ هذا الاستعمال الثاني يُعبّر عن ارتباط بين شيئين متمايزين في الخارج، يُحمل أحدهما على الآخر، كما في قولنا: «الجسم أبيض»، فإنّ جوهر الجسم شيء، والأبيضيّة التي هي من أعراضه شيء آخر، وعندما يرتبطان بنحو من أنحاء الارتباط وهو العروض، يتّصف أحدهما بالآخر.

وأمّا الاستعمال الأوّل للاتّصاف فليس كذلك، إذ إنّه يُعبّر عن شيئين

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٨، الحاشية رقم(١).

متّحدين في الخارج، وهما الوجود والماهيّة، سواءً كان اتّحادهما بنحو العينيّة والمساوقة في الوجود وحيثيّة الصدق، أم بنحو الوحدة في الوجود والتحقّق مع حفظ الكثرة الحيثويّة، وهو ما يعبّر عنه أيضاً بالمساواة.

٣. إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود من قبيل اتّصاف البسائط بذاتيّاتها المتّحدة بها في الخارج، ومراد المصنّف من البسائط هي تلك الموجودات التي لا تتركّب بلحاظ وجودها وتحقّقها الخارجيّ من جنس وفصل، وذلك من قبيل الأعراض، فإنّها ـ كما سيأتي ـ «بسائط خارجيّة، غير مركّبة من مادّة وصورة، فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، لكنّ العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات، فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتعود موادّ وصوراً عقليّة لها»[1].

وهذا معناه أنّ ذاتيّات الماهيّات العرضيّة وهي الأجناس والفصول، متّحدة مع ماهيّة العرض في وجودها وتحقّقها الخارجيّ، بل هي عينها؛ إذ لا يوجد في الخارج إلّا ذات العرض البسيطة، غير المركّبة من مادّة وصورة خارجيتين، وهذا بخلاف الجواهر الماديّة المركّبة «فإنّ المادّة والصورة موجودتان فيها خارجاً، فيؤخذ منهما معنى المادّة والصورة، ثمّ يؤخذان لا بشرط، فيكونان جنساً وفصلاً»[2]. واتّصاف الماهيّة بالوجود من قبيل اتّصاف الأعراض البسيطة بذاتيّاتها، بمعنى أنّ الماهيّة متحّدة بالوجود كاتّحاد الأعراض بذاتيّاتها في الثبوت الخارجيّ، بل قد يُفهم من تنظير المصنّف أنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، لأنّ المنظّر به وهي الأعراض عين ذاتيّاتها في الخارج، إذ المجعول فيها واحد، وهو ذات العرض البسيطة، فالجنس والفصل والمادّة والصورة وماهيّة العرض كلّها

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٨١.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٨، الحاشية رقم (١).

موجودة بوجودٍ واحد في الخارج، كذلك المنظّر له وهما الماهيّة والوجود، فإنّ اتّصاف أحدهما بالآخر لا يعني التمايز والغيريّة بينهما في الوجود والثبوت الخارجيّ، وليس اتّصاف الماهيّة بالوجود من قبيل اتّصاف الجواهر بالأعراض والأحوال المحمولة عليها، حيث الإثنينيّة والامتياز بين الموضوع والمحمول.

وما قد يظهر من كلام المصنّف من القول بالعينيّة بين الوجود والماهيّة في التحقّق والثبوت الخارجيّ، ينسجم تماماً مع القراءة الأولى التي اخترناها لتفسير القول بأصالة الوجود، حيث اخترنا أنّ الوجود عين الماهيّة في الخارج، وأنّهما مجعولان بجعلٍ واحد، وأنّ الجاعل قد جعل الوجود جعلاً واحداً بهويّته الخاصّة، غاية ما في الأمر أنّ الوجود بحسب نفس الأمر والواقع يُعبّر عن تلك الهويّة الخاصّة وتحكي نحو الوجود المعيّن، الذي يمتاز عن سائر الوجودات الأخرى.

فائدة

يتّضح من هذا الجواب الثاني فائدة مهمّة، وهي أنّ هناك تلازماً كليّاً بين قاعدة الفرعيّة وقاعدة الاتّصاف، فكلّما انطبقت قاعدة الفرعيّة في مورد، انطبقت أيضاً قاعدة الاتّصاف في المورد ذاته، والتي هي موارد ومفادات كان الناقصة، ولكنّ هذه الكليّة لا تنعكس من جانب قاعدة الاتّصاف، فليس كلّما انطبقت قاعدة الاتّصاف في مورد، انطبقت قاعدة الفرعيّة أيضاً، بل قد تنطبق قاعدة الاتّصاف في مورد لا تنطبق عليه قاعدة الفرعيّة، كما هو الحال في مفاد كان التامّة، فالموجبة الكليّة في التلازم بين القاعدتين من طرف واحد، لا من كلا الطرفين، أي من طرف قاعدة الفرعيّة، لا من طرف قاعدة الاتّصاف، فكلّما تحقّقت قاعدة الفرعيّة في موردٍ تحقّقت قاعدة الاتّصاف في ذلك المورد، وليس العكس.

ثمّ إنّ صدر المتألّهين قد تعرّض لهذا الجواب أيضاً في كتبه الفلسفيّة الأخرى، وكذلك في رسائله التي ألّفها في هذا المجال، فمن ذلك ما ذكره بشيء من التفصيل في رسالته المعروفة بـ(اتّصاف الماهيّة بالوجود)، ونحن نورد في المقام ما جاء في تلك الرسالة تتميماً للفائدة، حيث قال: «إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصاف ثبوتها، لا ثبوت شيء لها، وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها، لا ثبوت شيء غيرها لها، والمقدّمة القائلة المشهورة هي أنّ ثبوت شيء لشيء متفرّعٌ على ثبوت ذلك الشيء، لا أنّ ثبوت شيء في نفسه متفرّعٌ على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فمفاد قولنا: (زيد موجود) هو وجود زيد، لا وجود شيء آخر لزيد.

وما قيل: من أنّ كلّ قضيّة لابدّ لها من ثلاثة أمور: ذات الموضوع، ومفهوم المحمول، وثبوته للموضوع، فذلك بحسب تفصيل أجزاء القضيّة واعتبارات الأطراف بحسب المفهوم، لا بحسب مفاد الحكم ومصداق القضيّة، فإنّه إذا قيل: (زيد زيد) فهو من حيث مفهوم القضيّة، وأنّه حكم بين أمرين، لابدّ له من اعتبار أجزاء ثلاثة، هي الطرفان والرابطة، وليس كلامنا فيه. إنّما الكلام فيما يدخل في مصداق هذا الحكم أو لم يدخل، فبعض الأحكام ممّا ليس تتحقّق فيه إلّا ذات الموضوع فقط كقولنا: (زيد زيد) و(زيد حيوان)، لأنّ الطرفين فيها شيء واحد بالذات ماهيّة ووجوداً فقط، ومن هذا القبيل: (زيد موجود) فإنّ مصداقه ماهيّة الموضوع ووجوده لا غير، والمحمول إذا كان نفس الوجود، فلا حاجة في ارتباطه بالموضوع إلى رابطة أخرى، لأنّ جهة الاتّحاد والربط هو الوجود ليس إلاّ، وأمّا إذا حمل الوجود، فلا حاجة إلى وجودٍ آخر يصير رابطة بينهما.

قال الشيخ في بعض كتبه: فالوجود الذي في الجسم هو موجوديّة الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض لا يكفي فيه البياض والجسم. انتهى.

ومعناه أنّه لابدّ في صدق الحمل لكلّ محمول غير الوجود من أمور ثلاثة:

وجود الموضوع ومفهوم المحمول ووجوده في الموضوع الذي هو منشأ الربط، وأمّا إذا جعل الوجود محمولاً، فيكفي فيه الموضوع ونفس المحمول الذي هو وجوده، لا وجود شيء آخر له.

وقال أيضاً في التعليقات: وجود الأعراض في أنفسها وجودها في موضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها، لحاجتها إلى الوجود حتّى تصير موجودة، واستغناء الوجود عن الوجود حتّى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يُقال: وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير. انتهى كلامه»[١].

ومن ذلك أيضاً ما ذكره صدر المتألّهين في (الشواهد الربوبيّة)، حيث قال: «إنّ الوجود ـ كما مرّ ـ نفس موجوديّة الماهيّة، لا موجوديّة شيء بها ـ كسائر الأعراض ـ حتّى لزم أن يكون اتّصاف الماهيّة به فرع تحقّقها في نفسها، فالقاعدة على عمومها باقية، من غير حاجة إلى الاستثناء في القضايا الكليّة العقليّة»[٢].

ثمّ أضاف بعد ذلك قائلاً: «وهذا الذي أظهرناه إنّما جريانه على طريقة القوم، من أنّ الماهيّة موجودة والوجود من عوارضها»[٣].

ومن هذه العبارة يتّضح أنّ الجواب الثاني الذي ذكره المصنّف لا ينسجم مع مبانيه في أصالة الوجود، وسوف نشير في معرض توضيح الجواب الثالث الآتي إلى أنّ الذي ينسجم مع مباني المصنّف في أصالة الوجود هو ذلك الجواب، وأمّا هذا الجواب الثاني فقد ذكره القوم بما ينسجم مع مبانيهم في تلك المسألة، فقد

---

(١) **مجموعة الرسائل التسعة**، رسالة في اتّصاف الماهيّة بالوجود، صدر المتألّهين، طهران، ١٤٠٢هـ: ص١١٥ـ١١٦.

(٢) **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق: ص١٦.

(٣) المصدر السابق: ص١٧ـ١٦.

جاء هذا الجواب في كلمات الشيخ الرئيس كما ورد في عبارة المصنّف السابقة.

وجاء هذا الجواب أيضاً في كلمات المتأخّرين من حكماء المشّاء كالمحقّق الداماد، حيث قال في كتابه (القبسات): «إنّ وجود الشيء في أيّ ظرف ووعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحوق أمر ما به وانضمامه إليه، وإلّا رجع الهل البسيط إلى الهل المركّب، وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء. ومن يحسب وجود الماهيّة وصفاً ما من الأوصاف العينيّة، أو أمراً ما من الأمور الذهنيّة، وراء مفهوم الموجوديّة المصدريّة، فليس من أهل استحقاق المخاطبة، ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة، كما قاله شركاؤنا السالفون في الصناعة.

ولو كان الأمر على ما حسبه، لكان الوجود نفسه ماهيّة ما من الماهيّات، ويكون لا محالة وجوده زائداً على ماهيّة، كما سائر الماهيّات الممكنة، ويكون وجوده أيضاً هو ثبوته المصدريّ كما وجود سائر الأشياء. فإذن الوجود في الأعيان هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان، لا ما بالاتّصاف به يصير الشيء في الأعيان»[1].

وحيث إنّ كلامهم في عدم زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وأنّ ما في الخارج هو ثبوت الماهيّة ووجودها فحسب، لا ثبوت شيء لها في الأعيان، وهو الوجود، فحينئذٍ يكون كلام المحقّق الداماد ظاهراً في ما اخترناه من التفسير لأصالة الوجود، وهو أنّ الماهيّة عين الوجود في الخارج، ونحوه الخاصّ الذي يُميّزه عن سائر الموجودات الأخرى.

ثمّ إنّ هذا الجواب الثاني قد جاء أيضاً في منظومة الحكيم السبزواري، حيث يقول:

---

(١) **القبسات**، السيّد محمّد باقر الداماد الحسيني، منشورات جامعة طهران، ١٩٩٥م: ص٣٧.

وفي بســـيطةٍ مــــن الهليّـــة　　　لا تجـــرِيَنْ قاعـــدة الفرعيّـــة
لأنّها ثبـوت شيءٍ قـد بـدَتْ　　　وهي لكـون الشيء قـد حَـوَتْ

وقال في إيضاح هذين البيتين: «لأنّ الوجود للماهيّة ليس من العوارض الخارجيّة، والماهيّة ليس أمراً متحقّقاً بدون الوجود، حتّى يكون ثبوت شيء لشيء»[1].

ثمّ أضاف في الفلسفة على المنظومة قائلاً: «إذ تركيب الماهيّة والوجود تركيب اتّحادي من اللا متحصّل والمتحصّل، فليس للماهيّة شيئيّة ثبوت وراء الوجود، حتّى يكون ثبوت الوجود لها ثبوت شيء لشيء كما في الهليّة المركّبة مثل: الجسم أبيض»[2].

الجواب الثالث

يُسلّم المصنّف في هذا الجواب بجريان كلتا القاعدتين في المقام، ومع ذلك لا يلزم اجتماع النقيضين؛ وذلك لأنّ الموصوف حقيقةً هو الوجود، والماهيّة صفة له، فثبوت شيء (وهو الماهيّة) لشيء (وهو الوجود) فرع لثبوت ذلك الشيء (وهو نفس الوجود في الرتبة السابقة)، ولا إشكال في ذلك أصلاً، وهذا هو ما ينسجم مع القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، الذي تقدّم إثباته والبرهنة عليه في الفصول السابقة.

توضيح ذلك: ذكرنا سابقاً بأنّ المصنّف إنّما أورد الجواب المتقدّم تبعاً لمن سبقه من الحكماء، وتماشياً مع مبانيهم في أصالة الماهيّة، أو الغفلة عن لوازم القول بأصالة الوجود، حيث وقع التسليم في ذلك الجواب بأنّ الوجود هو المحمول على الماهيّة، وأنّ الهليّات البسيطة خارجة تخصّصاً عن مورد قاعدة الفرعيّة.

---

(١) **شرح المنظومة** (قسم الحكمة)، الحكيم السبزواري ، مصدر سابق: ص١١٤.
(٢) المصدر السابق.

ولكنّ الذي يراه المصنّف صحيحاً، هو أنّ المقام من موارد قاعدة الفرعيّة، وكذا من موارد قاعدة الاتّصاف، إلّا أنّ الموصوف حقيقةً هو الوجود، والماهيّة وصفٌ له، وما نراه من حمل الوجود على الماهيّة ووصفها به، إنّما هو من عكس الحمل؛ إذ لمّا ثبت أنّ الوجود هو الأصيل والماهيّة أمرٌ اعتباريّ منتزع منه، فما لم يتحقّق وجودٌ في الخارج، لا يمكننا أن ننتزع أيّ ماهيّة من الماهيّات، وحينئذٍ لو أردنا أن نؤلّف قضيّة مطابقة للواقع الخارجيّ، فلابدّ أن يكون الوجود هو الموضوع فيها، والماهيّة هي المحمول. فقولنا: (الإنسان موجود والشجر موجود والحجر موجود) يرجع في حقيقته إلى العكس، بأن يُقال: (هذا الوجود الخارجيّ سنخ وجود ينتزع منه إنسان، وذاك الوجود ينتزع منه شجر، وثالث ينتزع منه حجر، وهكذا) فالاستعمال المألوف في القضايا الفلسفيّة ونحوها إنّما هو من عكس الحمل؛ ولذا قال الطباطبائي في (نهاية الحكمة): «إنّ المسائل فيها ـ أي في الفلسفة الأولى ـ مسوقة على طريق عكس الحمل، فقولنا: (الواجب موجود) و(الممكن موجود) في معنى: الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً، وقولنا: الوجوب إمّا بالذات وإمّا بالغير، معناه: أنّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره»[1].

والحاصل: أنّ الإيمان بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة يقتضي أن يكون الوجود هو الموضوع في القضايا الفلسفيّة ونحوها، والماهيّات المنتزعة منه هي المحمولة عليه، وأمّا البناء على أنّ الوجود محمول والماهيّة هي الموضوع، فهو إنّما ينسجم مع مباني أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، حيث يرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ الماهيّة هي المتأصّلة في الخارج ويُنتزع منها الوجود ويُحمل عليها.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا إشكال في جريان قاعدة الفرعيّة في المقام،

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٦.

واتّصاف الوجود بالماهيّة، بأن يُقال: إنّ ثبوت شيء (الماهيّة) لشيء (الوجود) فرع لثبوت المثبت له وهو نفس الوجود، ومن الواضح أنّ الوجود متحقّق وثابت بذاته بناءً على أصالته، فتحمل الماهيّة عليه وتتّصف به من دون أي محذور.

وقد صرّح صدر المتألّهين بهذا الجواب في رسالته (اتّصاف الماهيّة بالوجود) ووصفه بالأتقن والأحكم، حيث قال: «الوجه الثالث ـ وهو أتقن من الأوّلين وأحكم وأولى ـ وهو: أنّ الوجود في كلّ شيء موجودٌ بذاته متحصّل بنفسه، سواء كان واجباً بالذات؛ لكونه تامَّ الحقيقة غير متناهي الشدّة والكمال، أو غيره؛ لكونه ناقصاً معلولاً مفتقراً إليه في ذاته، مجعولاً بنفسه، مفاضاً بذاته من الوجود الحق متعلّقاً به، ونسبته إليه نسبة الضوء إلى المضيء، ونسبته إلى الماهيّات نسبة الضوء إلى المستضيء. فكما أنّ الضوء بذاته مضيء، وغيره به يصير مضيئاً، كذلك الوجود في كلّ مرتبةٍ ولكلّ ماهيّةٍ موجودٌ بذاته، وتصير الماهيّة به موجودة، فقولنا: (الإنسان موجود) معناه أنّ وجوداً من الوجودات مصداق لمفهوم الإنسانيّة في الخارج، ومطابق لصدقه، فبالحقيقة مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود، وثبوته له متفرّع عليه بوجه؛ لأنّ الوجود هو الأصل في الخارج، والماهيّة تابعة له اتّباع الظلّ للشخص»[1].

وقد أوضح الحكيم السبزواري هذا النحو من الاستدلال في تعليقته على المنظومة قائلاً: «وهاهنا طريقة أخرى على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وهي: أنّ مثل قولك: (الإنسان موجود) بمنزلة قولك: (هذا النحو من الوجود الحقيقي إنسان) وثبوت شيء لشيء فرعُ ثبوت المثبت له، لا فرع ثبوت الثابت، والمثبت له هو الوجود الحقيقي، وهو ثابت سابقاً على الماهيّة، لكنّ ثبوته ذاته،

(١) **مجموعة الرسائل التسعة**، مصدر سابق: ص١١٦ ـ ١١٧.

وكون المحمول ـ وهو الماهيّة ـ لا ثبوت نفسي له، لا بأس به، كما عرفت»[1].

وقد اختار هذا النحو من الاستدلال أيضاً الطباطبائي في (بداية الحكمة) حيث قال: «وعروض الوجود للماهيّة وثبوته لها، ليس من قبيل العرض المقولي، الذي يتوقّف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإنّ حقيقة ثبوت الوجود للماهيّة هي ثبوت الماهيّة به، لأنّ ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريّتها، وإنّما العقل؛ لمكان أنسه بالماهيّات، يفترض الماهيّة موضوعة، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهيّة، من أنّ قاعدة الفرعيّة ـ أعني ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ـ توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهيّة يتوقّف على ثبوت الماهيّة قبله. فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها، لزم تقدّم الشيء على نفسه. وإن كان غيره، توقّف ثبوته لها على ثبوتٍ آخر لها، وهلمّ جرّا فيتسلسل»[2].

إذن يعتقد صدر المتألّهين وأتباعه في الحكمة المتعالية: أنّ الماهيّة لا تتّصف بالوجود، بل إنّ الأمر بالعكس، أي إنّ الوجود لأصالته هو الذي يتّصف بالماهيّة، وما نراه من القضايا التي يقع الوجود محمولاً فيها والماهيّات هي الموضوع، من قبيل قولنا: (الإنسان موجود) إنّما هو هو من عكس الحمل. وقد أعزى الطباطبائي ذلك إلى أنس العقل بالماهيّات، فلمكان أنسه بها يفترض الماهيّة موضوعاً، ويحمل الوجود عليها»[3].

---

(١) **شرح المنظومة**، السبزواري، مصدر سابق: ص١١٤.

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢١ـ ٢٢.

(٣) ذكرنا في بحوث سابقة أنّ السبب في عكس الحمل يعود إلى طبيعة الوظائف الذهنية، فبعد أن كانت وظيفة الذهن بحسب العلم الحصوليّ هي معرفة الأشياء، ومعرفة الأشياء لا تتمّ إلّا من خلال ما به الامتياز، دون ما به الاشتراك، فإنّ العقل يجعل ما به الامتياز

وبذلك أجاب المصنّف عن الإشكال المذكور؛ إذ بعد البناء على ما ذكره من عكس الحمل، حتّى لو فرض أنّ حمل الماهيّة على الوجود من قسم القضايا المركّبة ومفاد كان الناقصة، وفرض أيضاً أنّه من موارد قاعدة الفرعيّة وكذا من موارد قاعدة الاتّصاف، فإنّه لا يلزم من ذلك كلّه ما ذكر في الإشكال من لزوم اجتماع النقيضين، لأنّ موضوع هذا النحو من الحمل هو الوجود، وهو ثابت قبل اتّصافه بالماهيّة لأصالته، إذن فهو يتّصف بالماهيّة، واتّصافه بها فرع ثبوته في الرتبة السابقة، وهو ثابت كذلك بذاته، لا بثبوتٍ زائد على ذاته، وهذا مطابق تماماً مع ما أثبته المصنّف سابقاً من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وليس في ذلك أيّ محذور، فيكون المقام مورداً لكلتا القاعدتين بلا إشكال.

(٢) استحالة قيام الوجود بالماهيّة في الأعيان

هذا الإشكال أيضاً يأتلف في شكله من قياسٍ استثنائيّ ذكره المصنّف بقوله: «إنّ الوجود لو كان في الأعيان لكان قائماً بالماهيّة، فقيامه إمّا بالماهيّة الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها، أو بالماهيّة المعدومة، فيلزم اجتماع النقيضين، أو بالماهيّة المجرّدة عن الوجود والعدم، فيلزم ارتفاع النقيضين».

توضيح الإشكال: أنّ الوجود لو كان موجوداً ومتحقّقاً في الأعيان لكان قائماً بالماهيّة، لكنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: إنّ الملازمة بين تحقّق الوجود في الأعيان وبين كونه قائماً

(وهو الماهيّة) هو الأصل والموضوع، وما به الاشتراك تابعاً له ومحمولاً عليه، لأنّ العقل إنّما يتعرّف على حقيقة الشيء من خلال ماهيّته، ثمّ يُثبت الوجود بعد ذلك لتلك الحقيقة المعلومة، فيقول مثلاً: (الإنسان موجود) أي: إنّ الإنسان المعلوم الحقيقة والماهيّة قد ثبت له الوجود. **الفلسفة**، مصدر سابق: ص٤٠١ـ ٤٠٤.

بالماهيّة وصفة لها، تعتمد على ما ذكرناه في الإشكال السابق، من أنّ الوجود ليس جوهراً، فعلى فرض حصوله في الأعيان لا يحصل مستقلاًّ، فيتعيّن حينئذٍ أن يكون الوجود في الخارج هيئة في الشيء وصفة له قائمة به، وذلك الشيء هو الماهيّة، فلو كان الوجود موجوداً في الأعيان، لكان قائماً بالماهيّة.

بطلان التالي: التالي هو قيام الوجود بالماهيّة في الأعيان، وهو إنّما يتصوّر في فروض ثلاثة كلّها باطلة ومستحيلة:

الفرض الأوّل: **قيام الوجود بالماهيّة الموجودة**

وبطلان هذا الفرض من الضروريات؛ لأنّه يستلزم أن تكون الماهيّة موجودة بوجودٍ سابق على وجودها المحمول عليها، ففي قولنا: «الإنسان موجود» لابدّ أن نفترض ثبوتاً ووجوداً للإنسانيّة سابقاً على وجودها الثابت لها في محمول هذه القضيّة، وهذا ما اتّضح بطلانه عند بياننا للإشكال السابق، حيث يُنقل الكلام إلى ذلك الوجود المتقدّم، فإن كان مسبوقاً أيضاً بوجود الماهيّة وقائماً بالماهيّة الموجودة، يلزم إمّا التسلسل لا إلى نهاية، إذا كان الوجود السابق مغايراً للوجود اللاحق، وبطلانه من الضروريات، أو يلزم تقدّم الشيء على نفسه، إذا كان السابق عين اللاحق، وهو أيضاً ضروريّ الاستحالة؛ للزومه اجتماع النقيضين البديهيّ البطلان.

الفرض الثاني: **قيام الوجود بالماهيّة المعدومة**

وبطلان هذا الفرض أيضاً من الضروريات؛ لأنّ مرجعه إلى اجتماع النقيضين؛ إذ لو كانت الماهيّة معدومة بلحاظ الواقع العيني، فهذا معناه أنّ ذاتها مقيّدة بالعدم، ومع فرض قيام الوجود بذات الماهيّة، يلزم اجتماع الوجود والعدم في الماهيّة الواحدة، وهذا من اجتماع النقيضين البديهيّ الاستحالة.

الفرض الثالث: قيام الوجود بالماهيّة المجرّدة عن الوجود والعدم

وهذا الفرض أيضاً بطلانه من الضروريات؛ لأنّ حديثنا هنا ـ بحسب الفرض ـ ليس في مفهوم الماهيّة في الذهن، كي يُقال: إنّها من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، وإنّما الحديث في الماهيّة بلحاظ مصاديقها في الواقع الخارجيّ وبالحمل الشائع، وهي بهذا اللحاظ إمّا أن تكون موجودة أو معدومة، وفرض خلوّها وتجرّدها عن الوجود والعدم يستلزم أن تكون الماهيّة بلحاظ الواقع العيني لا موجودة ولا معدومة، وهو من ارتفاع النقيضين البديهيّ الاستحالة أيضاً، ويرجع في بداهة استحالته إلى بداهة استحالة اجتماع النقيضين؛ لأنّ مرجعه إلى كون الماهيّة في الخارج موجودة وغير موجودة وأيضاً معدومة وغير معدومة، وهو اجتماع للنقيضين من جهتين.

ثمّ إنّ هناك فرضاً رابعاً لم يذكره المصنّف لوضوح بطلانه واستحالته، وهو أن يكون الوجود قائماً بالماهيّة الموجودة والمعدومة، وهو من أوضح أمثلة اجتماع النقيضين، وبطلانه بديهيّ أوّلي، كما ذكرنا.

مضافاً إلى أنّ هذا الفرض مستجمع لكافّة المحاذير المتقدّمة في الفروض السابقة.

إذن: التالي ـ وهو قيام الوجود بالماهيّة ـ باطل بجميع فروضه المتصوّرة عقلاً، فيثبت أيضاً بطلان المقدَّم، وهو كون الوجود موجوداً في الأعيان، فالوجود ليس موجوداً في الأعيان، وهو المطلوب.

هذا هو الإشكال الثاني المنسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي.

إطلالة موجزة على تاريخ الإشكال وما وقع فيه من الخلط بين الخارج والذهن

لا يخفى أنَّ هذا الإشكال والإشكالات الأخرى التي ذكرها المصنّف في المقام، الملحوظُ فيها الواقع الخارجيّ، فهي في نظر صدر المتألّهين يراد بها نفي

أصالة الوجود وإثبات اعتباريّته وأنّ الأصيل في الأعيان هي الماهيّات، فقيام الوجود بالماهيّة المفروض في تقرير هذا الإشكال إنّما هو قيامه بها بلحاظ التحقّق الخارجيّ، لا بحسب التحليل الذهنيّ، وبانتفائه وبطلانه ينتفي الوجود في الأعيان، ويكون أمراً اعتباريّاً.

والمصنّف لم ينسب هذا الإشكال في عبارة المتن إلى شيخ الإشراق، كما فعل ذلك عند استعراضه للإشكالات الأخرى، ولكنّنا نجد نسبة هذا الإشكال إلى شيخ الإشراق في كلمات الشيخ جوادي آملي في شرحه على الأسفار، حيث نسبه إليه في كتابه التلويحات، كما ذكر أيضاً أنّ هذا الإشكال قد جاء أيضاً في كتب صدر المتألّهين الأخرى، كرسالة «المسائل القدسيّة»[1].

ونحن قد تتبّعنا كلمات شيخ الإشراق في رسائله وكتبه المختلفة ـ حكمة الإشراق والتلويحات وغيرهما ـ فلم نجد فيها أيّ أشارة إلى هذا الإشكال بتقريره الذي أورده المصنّف هنا، كما أنّ المصنّف أيضاً لم يتعرّض للإشكال بهذا التقرير إلّا في هذا الموضع من كتابه الأسفار، فلم يذكره في رسائله وكتبه الأخرى التي ذكر فيها مسألة أصالة الوجود واستعرض في ذيلها إشكالات شيخ الإشراق وأجاب عنها، كالمشاعر والمسائل القدسيّة والشواهد الربوبيّة وغيرها.

ولعلّه بيان آخر للإشكال السابق، وليس إشكالاً برأسه؛ ولذا سوف نلاحظ أنّ إجابة المصنّف عنه قريبة من الإجابة على سابقه.

ثمّ إنّنا قد وجدنا هذا الإشكال ـ أو ما يقرب منه في البيان ـ قد طرح دليلاً في كلمات بعض الحكماء السابقين لإثبات العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وقد أورده وأوضحه العلّامة الحلّي في كتاب (كشف المراد في شرح تجريد

---

(١) انظر: **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٤١٧.

الاعتقاد) في مبحث زيادة الوجود على الماهيّة، وذلك في سياق بيانه لكلام المحقّق الطوسي في هذا المجال، حيث قال:

«قال: وقيامه بالماهيّة من حيث هي. أقول: هذا جواب على استدلال الخصم على أنّ الوجود نفس الماهيّة. وتقرير استدلالهم: أنّه لو كان زائداً على الماهيّة لكان صفة قائمة بها؛ لاستحالة أن يكون جوهراً قائماً بنفسه مستغنياً عن الماهيّة، واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها. وإذا كان كذلك، فإمّا أن يقوم بالماهيّة حال وجودها، أو حال عدمها، والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل: فلأنّ الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهيّة إمّا أن يكون هو هذا الوجود، فيلزم اشتراط الشيء بنفسه، أو يكون مغايراً له، فيلزم قيام الوجودات المتعدّدة بالماهيّة الواحدة، ولأنّنا ننقل الكلام إلى الوجود الذي هو شرط. وأمّا الثاني: فلأنّه يلزم قيام الصفة الوجوديّة بالمحل المعدوم وهو باطل[1]. وإذا بطل القسمان انتفت الزيادة.

وتقرير الجواب أن نقول: الوجود قائم بالماهيّة من حيث هي هي، لا باعتبار كونها معدومة أو موجودة، فالحصر ممنوع»[2].

وهذا الجواب الذي ذكره العلّامة الحلّي ردّاً على الاستدلال، هو الذي أورد عليه في ذيل تقرير المصنّف للإشكال بلزوم ارتفاع النقيضين.

ولا يخفى ما في كلام العلّامة الحلّي من الخلط بين الزيادة في التصوّر، وبين الزيادة في الواقع الخارجيّ، فإنّ المستدلّ على أنّ الوجود نفس الماهيّة أراد أن يثبت

---

(١) بطلانه من أجل لزوم اجتماع النقيضين البديهيّ الاستحالة، وقد جاء هذا المحذور في تقرير المصنّف للإشكال.

(٢) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٣٨ ـ ٣٩، وقد أورد التفتازاني هذا الإشكال بما يقرب من البيان المذكور، **شرح المقاصد في علم الكلام**: ج١ ص٣٢٣ـ ٣٢٧.

أن أحدهما عين الآخر في الخارج، وينفي زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وأمّا الزيادة التي يُراد إثباتها في كلام الطوسي والعلّامة فهي الزيادة بلحاظ العقل والتصوّر الذهنيّ، ولا منافاة بين الأمرين؛ ولذا قال العلّامة في آخر المطاف: «وجود الماهيّة زائد عليها في نفس الأمر والتصوّر، لا في الأعيان»[1].

والملفت للأنظار أنّ هذا الذي ذكره العلّامة الحلّي عن الخصم ـ بحسب تعبيره ـ قد استدلّ به المصنّف في مبحث عينيّة وجود الممكن مع ماهيّته خارجاً، حيث قال: «لو قام الوجود بالماهيّة، فالماهيّة إمّا معدومة فيتناقض، أو موجودة فيدور أو يتسلسل»[2].

وهذا يؤكّد ما سنشير إليه في تنبيهات هذا الفصل، من أنّ شيخ الإشراق عندما ساق الأدلّة التي نحن بصدد بيانها، لا يريد بذلك أن ينفي تحقّق الوجود في الأعيان ويثبت أصالة الماهيّة، وإنّما هو بصدد إثبات العينيّة بين الوجود وبين الماهيّة خارجاً، وعدم زيادة أحدهما على الآخر بهذا اللحاظ، وهذا قريب من التفسير الذي اخترناه لأصالة الوجود.

والغريب في الأمر أنّ صدر المتألّهين بعد أن أثبت في بعض رسائله أصالة الوجود وأجاب عن إشكالات شيخ الإشراق، وأثبت بعد ذلك العينيّة بين وجود الممكن وماهيّته في الأعيان، تعرّض للعلاقة بين الوجود والماهيّة في التصوّر وزيادة أحدهما على الآخر مفهوماً، وأورد ذات الإشكال ـ الذي هو محلّ بحثنا ـ على من يقول بزيادة الوجود على الماهيّة تصوّراً، واتّصاف الماهيّة بالوجود في ظرف التحليل، ثمّ تصدّى للإجابة عن ذلك بما يقرب من أجوبته في المقام، حيث قال (المشاعر): «بقي الكلام في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود

---

(١) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٣٩.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٤٦.

بحسب اعتبار المغايرة الاتّصافيّة في ظرف التحليل العقلي... فعروض الوجود إمّا للماهيّة الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً. فالأوّل يستلزم الدور أو التسلسل، والثاني يوجب التناقض، والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين»(١).

وجهة الإشكال هنا مختلفة، فلو تمّ بلحاظ التحليل العقلي، يُثبت الاتّحاد المفهومي بين الوجود والماهيّة في الذهن، وينفي زيادة الوجود على الماهيّة بهذا اللحاظ، وبإبطاله تثبت الزيادة المفهوميّة.

وأمّا جهة الإشكال في المقام فإنّها ترتبط بالواقع العيني، فلو تمّ في نظر المصنّف فإنّه ينفي تحقّق الوجود في الأعيان، ويثبت أصالة الماهيّة وتحقّق الماهيّات في الخارج بالذات.

ولكنّنا نرى أنّ هذا الإشكال لو تمّ فإنّه يُثبت العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وهو لا محذور فيه أصلاً، بل هو منسجم تماماً مع القراءة الصحيحة لأصالة الوجود كما هو واضح.

والذي نظنّه قويّاً: أنّ المصنّف لم يُفرّق بين جهتي الإشكال، حيث سترى أنّ جهة الإشكال بلحاظ التحليل العقليّ يختلف عن جهة الإشكال بلحاظ الواقع العيني، ممّا أدّى به إلى استنتاج نفي تحقّق الوجود في الأعيان من الإشكال بتقريره المذكور، ففي تصوّره كما أنّ الذي ينفي زيادة الوجود على الماهيّة في الذهن، يُريد أن يقول بأنّ معنى الوجود في الذهن هو معنى الماهيّة المحمول عليها، وأنّه مشترك لفظاً، معناه في كلّ حمل نفس معنى الماهيّة التي يُحمل عليها، فعندما نقول: (السماء موجودة) كأنّنا قلنا: (السماء سماء)، كذلك في تصوّره أنّ الذي ينفي زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، مع إيمانه بتحقّق الماهيّات في الخارج،

(١) **المشاعر**، مصدر سابق: ص٣٠.

يُريد أن يثبت أنّ المتحقّق في الأعيان هو الماهيّة، والوجود أمر اعتباريّ منتزع من ذات الماهيّة الأصليّة، وكأنّ الذي يدور في ذهن المصنّف هو التعاند بين تحقّق الوجود أو الماهيّة في الأعيان، وهذه هي ركيزة التفسير الآخر لأصالة الوجود، الذي يعتقد أصحابه بأنّ الماهيّة حدّ الوجود ومنتهاه، وكلّ ما كان اعتباريّاً ولاحقاً في تحقّقه فهو كذلك، مع أنّ هذا تكلّف وتحميل على أصحاب هذا الإشكال لا موجب له؛ إذ قد يكون مرادهم عينيّة الوجود للماهيّة في الخارج، كما هو مقتضى التفسير الأوّل لأصالة الوجود، فتكون جهة الإشكال بلحاظ الذهن مختلفة تماماً عن جهة الإشكال بلحاظ الواقع العيني.

الإجابة عن الإشكال

يجيب المصنّف عن هذا الإشكال بجوابين، الأوّل منهما قريب المأخذ في بعض شقوقه من الجواب الأوّل الذي أجاب به المصنّف على الإشكال الأوّل، كما أنّ مضمون الشقّ الآخر من هذا الجواب منسوب في بعض الكلمات إلى المحقّق الدواني على ما سيأتي، وسيتّضح أيضاً أنّ ظاهر كلمات المصنّف عدم قبول هذا الجواب في نهاية المطاف، حيث يعتمد ثاني الأجوبة، الذي ينسجم مع مبانيه في أصالة الوجود.

وهناك جواب ثالث أيضاً لم يذكره المصنّف في المقام، وإن جاء في بعض كتبه الأخرى، وقد سبقت الإشارة إليه في الإجابة عن الإشكال السابق، وسوف نشير إليه أيضاً في ذيل أجوبة المتن.

وهذا التقارب في الأجوبة على الإشكال السابق وعلى هذا الإشكال، يؤكّد ما أشرنا إليه من أنّهما تقريبان لإشكال واحد.

وفيما يلي بيان تلك الأجوبة بحسب ترتيب المصنّف لها:

الجواب الأوّل: **قيام الوجود بالماهيّة الموجودة به أو من حيث هي**

هذا الجواب ـ كما سيتّضح ـ منسوب في بعض الكلمات إلى المحقّق الدواني، وحاصله: أنّنا ننكر بطلان التالي، فليست هناك أيّ استحالة في فرض قيام الوجود بالماهيّة واتّصافها به؛ وذلك لأنّه:

أوّلاً: إن كان المراد والملحوظ في افتراض الماهيّة موجودة تارة ومعدومة أخرى، هو وجودها وعدمها بحسب نفس الأمر والواقع الخارجيّ العيني، فنحن نختار الفرض الأوّل من فروض التالي، وهو افتراض قيام الوجود بالماهيّة الموجودة، أي الموجودة في الواقع الخارجيّ، ولا يلزم من ذلك إشكال التسلسل ولا محذور تقدّم الشيء على نفسه؛ إذ لا نريد من موجوديّة الماهيّة تحقّقها في الخارج بوجودٍ آخر سابقٍ على الوجود المحمول عليها القائم بها قيام الصفة بموصوفها، بل مرادنا من الماهيّة الموجودة هو وجودها بنفس ذلك الوجود المحمول عليها، فليس للماهيّة الموجودة وجود آخر كي يلزم بلحاظه التسلسل أو تقدّم الشيء على نفسه كما تقدّم في تقريب الإشكال.

وهذا من قبيل قيام البياض بالجسم الأبيض، أي المقيّد بالأبيضيّة، فإنّه لا يعني قيام البياض بجسم مقيّد ببياض سابق على اتّصاف الجسم به، بل هو قائم بجسم أبيض ببياض هو نفسه، فلا يلزم التسلسل ولا تقدّم الشيء على نفسه.

وثانياً: إن كان المراد والملحوظ في افتراض الماهيّة موجودة تارة ومعدومة أخرى، هو أن يؤخذ الوجود أو العدم في مرتبة ذات الماهيّة من حيث هي هي، على أن يكون واحد منهما ـ أي الوجود أو العدم ـ معتبراً ومأخوذاً في حدّ ذات الماهيّة من حيث هي، إمّا نفسها أو جزؤها، ففي هذه الحالة نختار الفرض الثالث من فروض التالي، وهو أنّ الوجود قائم بالماهيّة من حيث هي، من دون أن يكون الوجود أو العدم مأخوذاً في حدّ ذاتها؛ إذ الماهيّة بالحمل الأوّلي ومن حيث هي

هي ليست إلّا ذاتها وذاتيّاتها، ولا يؤخذ فيها بهذا اللحاظ أيّ شيء آخر، فهي من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ويكون الوجود قائماً بها بهذا اللحاظ، ولا يلزم قيامه بالماهيّة الموجودة أو المعدومة، كي يستلزم ذلك التسلسل أو تقدّم الشيء على نفسه أو اجتماع النقيضين، كما لا يلزم ممّا ذكرنا أيضاً ارتفاع النقيضين عن الواقع، لأنّ الواقع أوسع من مرتبة الماهيّة من حيث هي، فالماهيّة بلحاظ واقعها وتقرّر ذاتها لا موجودة ولا معدومة، بمعنى أنّ الوجود وكذا العدم لم يؤخذا في مرتبة تقرّرها الذاتيّ، ولكنّ الواقع لا ينحصر بذلك، بل يشمل الواقع العيني، والثبوت النفس الأمري، والماهيّة بهذا اللحاظ لا تخلو عن الوجود والعدم، فهي من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ويرتفع النقيضان في هذه المرتبة، وهي من حيث تحقّقها العيني وثبوتها النفس الأمري ـ سواء كان ثبوتاً في الذهن أم في الخارج ـ إمّا موجودة أو معدومة، ولا تخلو من هذه الجهة عن واحد من طرفي النقيض، فلم يلزم ارتفاع النقيضين عن جميع مراتب الواقع، وإن ارتفعا عن مرتبة من مراتبه، وهي مرتبة ذات الماهيّة من حيث هي، والأوّل هو المستحيل دون الثاني، فما هو المستحيل من ارتفاع النقيضين (وهو الارتفاع عن جميع مراتب الواقع) ليس لازماً، وما هو اللازم منه (وهو الارتفاع عن بعض مراتب الواقع) ليس مستحيلاً، وقد وقع الخلط في الإشكال بين الحيثيّتين.

وهذا الذي ذكرناه يتّضح أكثر إذا عدنا إلى مثال الجسم والبياض، حيث يصحّ أن نقول: (إنّ البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض ولا بشرط اللا بياض) ومعنى ذلك أنّ الجسم بالحمل الأوّلي وفي حقيقة وجوده وجوهر ذاته وماهيّته ليس مشروطاً بالبياض أو اللا بياض، فكلا النقيضين غير مأخوذين في ذات الجسم من حيث جسميته بالحمل الأوّلي، وإن كان الجسم بلحاظ الواقع الخارجيّ والتحقّق العيني وبالحمل الشائع إمّا متّصفاً بالبياض ـ أي بوجوده ـ أو

بنقيضه وهو وجود اللا بياض، ويستحيل أن يرتفع النقيضان عنه بهذا اللحاظ، وكذلك محلّ بحثنا.

إلّا أنّ هناك فرقاً واضحاً بين الموردين من جهة أخرى غير جهة بحثنا، فإنّ المثال يقترب من جهته مع الممثَّل له، ويبتعد عنه من جهات أخرى، وذلك أنّ مثال وجود الجسم ووجود البياض أو اللا بياض مفاد كان الناقصة؛ إذ إنّ الجسم بالحيثيّة المذكورة في المثال له وجوده السابق على وجود البياض ونقيضه، وهو ثابت له في رتبةٍ سابقةٍ بنحو كان التامّة، ومن هنا صحّ اتّصافه في الخارج وفي الواقع العيني بواحدٍ منهما بنحو كان الناقصة، فيقال: (الجسم أبيض أو أسود أو أحمر أو أيّ مصداق من مصاديق نقيض الأبيض)، وهذا بخلاف محلّ البحث، وهو الماهيّة بالقياس إلى الوجود، فإنّه مفاد كان التامّة؛ إذ إنّ الماهيّة في الخارج وبالحمل الشائع عين الوجود، وليس لها في الخارج وجوداً مغايراً للوجود المحمول عليها، فلا اتّصاف للماهيّة بالوجود بحسب الثبوت الخارجيّ، سواءً كان ثبوتاً ذهنيّاً أم عينيّاً، وذلك لأنّ الاتّصاف يقتضي نحواً من أنحاء المغايرة بين الصفة والموصوف، وإن لم يقتض التفرّع والفرعيّة في الثبوت والوجود كما تقدّم في تقرير قاعدتي الفرعيّة والاتّصاف، فالاتّصاف يقتضي المغايرة، مع أنّه بالحمل الشائع الماهيّة بما هي مصداق من مصاديق عالم الذهن عين الوجود الذهنيّ، كما أنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود الخارجيّ، فليست هناك أيّ مغايرة حقيقيّة بين الوجود والماهيّة، كي يتّصف أحدهما بالآخر، ففرض اتّصاف الماهيّة بالوجود بالحمل الشائع ليس فرضاً صحيحاً، وهو على خلاف اتّصاف الجسم بالبياض أو اللابياض بلحاظ الوجود الخارجيّ والحمل الشائع، فإنّه فرض صحيح، وذلك للمغايرة الوجوديّة بين وجود الجسم ووجود وصفه، وهو كافٍ لحمل أحدهما على الآخر بنحو كان الناقصة.

نعم، للعقل في مراتبه العالية والفائقة أن يجرّد الماهيّة عن الوجود، ويُلاحظها

في ذاتها ومن حيث هي، ثمّ يصفها بالوجود ويحمله عليها حملاً أوّليّاً، وهذا لا يعني وجودها في رتبة سابقة على اتّصافها بالوجود ـ كما هو حال اتّصاف الجسم بالبياض ـ بل هي في تلك المرتبة العقليّة موصوفة بوجود هي عين ذاتها في الواقع الخارجيّ، وليست هي متقدّمة عليه بوجودٍ آخر سابقٍ عليه. هذا هو الجواب الأوّل عن الإشكال، وحاصله:

١. أن تكون الماهيّة ملحوظة بحسب الواقع الخارجيّ، فنختار الفرض الأوّل من فروض التالي، وهو قيام الوجود بالماهيّة الموجودة في الخارج، ولكن بنفس الوجود المحمول عليها.

٢. أن تكون الماهيّة ملحوظة في نفسها ومن حيث هي، فنختار الفرض الثالث، وهو قيام الوجود بالماهيّة غير الموجودة ولا المعدمة، ولا يلزم ارتفاع النقيضين.

والشقّ الأوّل من الجواب قد جاء ما هو قريب من مضمونه في جواب المصنّف عن الإشكال الأوّل، حيث قال: «إنّ الماهيّة مع الوجود في الأعيان، وما به المعيّة نفس الوجود الذي هي به موجودة، بدون الاحتياج إلى وجود آخر»[١].

ولم يذكر المصنّف هذا الشقّ من الجواب في أيّ من كتبه الأخرى التي تعرّض فيها لهذا البحث، كما لم نجده في كلمات من سبقه من الفلاسفة والحكماء، وهو كما سوف يتضّح ليس جواباً نهائيّاً عن الإشكال، بل اختار جواباً آخر ينسجم مع مبانيه في أصالة الوجود كما سيأتي، حيث يُنكر فيه قيام الوجود بالماهيّة واتّصافها به في الأعيان، لأنّهما في الأعيان شيء واحد وأحدهما عين الآخر، معه يُعرف أنّ هذا الشقّ من الجواب غير مقبول عند صدر المتألّهين؛ ولذا قال في ذيل هذا الجواب: «إنّا في متسّع عن هذا الكلام».

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٥.

وأمّا الشقّ الثاني من الجواب فقد وردت أصوله ـ كما تقدّم ـ في كلمات المحقّق الطوسي، وكان ذلك في معرض ردّه على من استدلّ بمضمون الإشكال المتقدّم لإثبات أنّ الوجود نفس الماهيّة، حيث قال: «وقيامه [أي الوجود] بالماهيّة من حيث هي»[١]، وقال العلّامة الحلّي في شرح هذه العبارة: «الوجود قائم بالماهيّة من حيث هي هي، لا باعتبار كونها معدومة أو موجودة، فالحصر ممنوع»[٢].

ثمّ إنّ المحقّق الطوسي وإن لم يكن في عبارته هذه بصدد نفي العينيّة بين الوجود والماهيّة في الواقع الخارجيّ، وإنّما كان في مقام إثبات زيادة الوجود على الماهيّة بحسب المفهوم والتصوّر الذهنيّ، وعدم وحدتهما بهذا اللحاظ، كما صرّح هو بذلك في قوله لاحقاً: «فزيادته في التصوّر»[٣]، وصرّح أيضاً بالعينيّة بينهما في الخارج، حيث قال: «وليس الوجود معنى به تحصل الماهيّة في العين، بل الحصول»[٤].

وأوضح العلّامة ذلك بقوله: «الوجود هو نفس تحقّق الماهيّة في الأعيان، ليس ما به تكون الماهيّة في الأعيان»[٥].

ولكن حاول البعض أن يوظّف هذا الجواب توظيفاً خاطئاً في محلّ بحثنا، الذي يرتبط بالوجود الخارجيّ والواقع العيني، فأجاب به على من استشكل في مسألة قيام الوجود بالماهيّة واتّصافها به في الأعيان، وجعل قيام الوجود بالماهيّة

---

(١) **تجريد الاعتقاد**، المحقّق نصر الدين الطوسي: ص١٠٦.

(٢) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٣٨.

(٣) **تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص١٠٦.

(٤) المصدر السابق: ص١٠٧.

(٥) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٤١.

من حيث هي هي، وهي من هذه الحيثيّة لا موجودة ولا معدومة، ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين عن جميع مراتب الواقع، وارتفاعهما عن مرتبة الماهيّة ليس مستحيلاً كما تقدّم، وفي ذلك خلط واضح بين البحث في الماهيّة بالحمل الأوّلي ومن حيث هي، وبين البحث حول الماهيّة بالحمل الشائع وبما هي موجودة ومتحقّقة في الأعيان، ومن الواضح أنّ الماهيّة بلحاظ الواقع الخارجيّ إمّا موجودة وإمّا معدومة، وهي محلّ الإشكال في المقام، لأنّ قيام الوجود بهذه الماهيّة، مع فرض أنّها لا موجودة ولا معدومة، يستلزم ارتفاع النقيضين، ولا يُجدي قيام الوجود بها وزيادته عليها في التصوّر الذهنيّ، الذي هو خارج عن محلّ البحث، والتشريك بين المقامين في الحكم والإجابة من الخلط بين حكم المفهوم بالحمل الأوّلي، وبين حكم المصداق بحسب الحمل الشائع.

ولعلّ أوّل من وظّف هذا التوظيف الخاطئ للجواب في المقام هو المحقّق الدواني، على ما هو منسوب إليه في القبسات للمحقّق الداماد، فإنّ الداماد بعد أن أوضح الفرق بين المقامين، قال: «سلب الوجود في مرتبة نفس الماهيّة من حيث هي هي، لا يُقابل الوجود الحاصل في حاقّ الواقع من تلقاء العلّة الفاعلة»[1]، ثمّ تحدّث بعد ذلك عن الحدوث الذاتيّ للماهيّات الممكنة، وأورد ما قاله الشيخ الرئيس في الإشارات، من أنّ: «كلّ موجود عن غيره يستحقّ العدم لو انفرد، أو لا يكون له وجود لو انفرد، بل إنّما يكون له الوجود عن غيره، فإذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود، وهو الحدوث الذاتيّ»[2].

---

(١) **القبسات**، المحقّق الداماد، مصدر سابق: ص١٧.

(٢) **القبسات**، المحقّق الداماد، مصدر سابق: ص١٩ـ٢٠، ولاحظ أيضاً: **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، مع شرحي المحقّق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلّامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي: ج٣ ص١١٣.

كما أورد أيضاً في هذا المجال ما ذكره الفارابي في الفصوص، من أن «الماهيّة المعلولة لها عن ذاتها أن ليست، ولها عن غيرها أن توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات، فالماهيّة المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد، فهي محدثة لا بزمان تقدّم»[١].

ثمّ حاول الداماد بعد ذلك أن يدفع مجموعة من الإشكالات قد أوردت على الحدوث الذاتيّ للماهيّات المعلولة.

وقال بعد ذلك: «إنّ صاحب الإشراق حاد هنالك في المطارحات والتلويحات، عن اللاوجود إلى لا استحقاق الوجود، وذكر أنّه قبل استحقاق الوجود قبليّة بالذات.

فاقتاس به إمام المتشكّكين في شرحه للإشارات، فقال: الممكن لا يستحقّ الوجود من ذاته، ولا يلزم أنّه يستحقّ اللاوجود، فإنّ المستحق للّاوجود هو الممتنع، فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود، لا بالعدم أو باللاوجود»[٢].

بعد ذلك كلّه ـ والحديث كما هو واضح في الماهيّة بلحاظ الواقع الخارجيّ، لا الماهيّة من حيث هي ـ يقول الداماد: «ثمّ يتمجّج بعض من يتنطّع من المقلّدين بتسويغ ارتفاع النقيضين في المرتبة، لكون مرتبة نفس الماهيّة المرسلة من حيث هي هي، لا بشرط شيء، عِروا[٣] من الوجود ومن سلب الوجود جميعاً»[٤].

ومراده من ذلك البعض هو المحقّق الدواني، على ما صرّح به تلميذه العلوي في شرحه لكتاب (القبسات)، حيث قال: «أشار به إلى الفاضل الدواني، وأنّ ما

---

(١) **القبسات**، المحقّق الداماد، مصدر سابق: ص٢٠، ولاحظ أيضاً: **فصوص الحكم**، الفارابي، مع شرح السيّد إسماعيل الغازاني، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية: ص٥٣.

(٢) **القبسات**، المحقّق الداماد، مصدر سابق: ص٢١.

(٣) أي: عارية وخالية من الوجود ومن سلب الوجود جميعاً.

(٤) **القبسات**، الداماد، مصدر سابق: ص٢١.

سوّغه من ذلك الارتفاع في المرتبة أخذه من الفاضل الرازي»[١].

وهذا يكشف عن أنّ أوّل من وظّف جواب الطوسي في محلّ بحثنا بشكل واضح وصريح، هو المحقّق الدواني، مستفيداً ذلك من بعض ما ورد من المطالب في كلام الفخر الرازي في عبارته السابقة الواردة في تعليقته على إشارات الشيخ الرئيس، وقد اتّضح أنّه توظيف خاطئ، خلط فيه صاحبه بين حكم المفهوم والماهيّة من حيث هي وبين حكم المصداق والماهيّة بلحاظ الواقع العيني.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا التوظيف الخاطئ في الفصل الذي عقده بعنوان «في إثبات أنّ وجود الممكن عين ماهيّته خارجاً»[٢]، ونبّه على الخطأ في ذلك بما نبّهنا عليه آنفاً، وجعل الفرق المتقدّم بين محلّ بحثنا وبين مثال الجسم مع البياض واللا بياض، هو الشاهد على خطأ ذلك التوظيف، حيث قال: «**والجواب** بأنّ قيامه بالماهيّة من حيث هي هي، لا بالماهيّة المعدومة؛ ليلزم التناقض، ولا بالماهيّة الموجودة؛ ليلزم الدور أو التسلسل. كما أنّ قيام البياض ليس بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللا أبيض؛ ليلزم إمّا التناقض وإمّا الدور أو التسلسل، بل قيامه بالجسم من حيث هو.

غير نافع، لأنّ الماهيّة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم، ليس لها تحصّل في الخارج، إلّا باعتبار وجودها لا سابقاً عليه، فلا يجوز أن يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة، بل كلّ ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعيّة التي لا وجود لها في العين، بخلاف الجسم من حيث هو، أي

---

(١) **شرح كتاب القبسات**، أحمد بن زين العابدين العلوي، مؤسّسة الدراسات الإسلامية: ص١٥٢.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٤٥.

مع قطع النظر عن البياض واللا بياض، فإنّه موجود في الخارج بهذه الحيثيّة، وجوداً سابقاً على وجود البياض ومقابله»[١].

فهو يريد أن يبيّن بكلامه هذا أنّ محلّ بحثنا بلحاظ الواقع العيني، والماهيّة من حيث هي هي لا وجود لها في العين، فهي معدومة وليست بموجودة، فلا يصحّ أن يقوم الوجود بها ويثبت لها وتتّصف به في الخارج من هذه الجهة والحيثيّة، بخلاف الجسم، فإنّه من حيث هو ومع قطع النظر عن البياض واللابياض، موجود في الخارج بوجودٍ سابقٍ على وجود البياض ومقابله، ومن هنا صحّ قيام وجود البياض أو مقابله بوجوده، من دون أن يلزم الدور أو التسلسل، وأمّا الماهيّة فلابدّ أن يُفرض لها وجود في الخارج كي يقوم الوجود بها، فيعود إشكال التسلسل أو توقّف الشيء على نفسه.

وهذا الذي بيّنه هو عين ما ذكرناه من الخلط بين حكم الماهيّة من حيث هي وبالحمل الأوّلي، وبين حكم الماهيّة بلحاظ الواقع العيني وبالحمل الشائع.

ومن هنا يتّضح أنّ ما أبرزه من الفرق بين محلّ كلامنا وبين مثال الجسم والبياض، وقد تقدّم بيانه، إنّما أورده للإشارة إلى ما ذكرناه من الإشكال على هذا الشقّ الثاني من الجواب على الإشكال الثاني في المقام.

والحاصل: أنّ هذا الشقّ من الجواب إنّما يصلح ـ لو صحّ ـ ردّاً على من يُنكر زيادة الوجود على الماهيّة في التصوّر الذهنيّ، ويدّعي أنّ الوجود في الذهن نفس الماهيّة، بمعنى أنّ المفهوم من وجود الإنسان ـ مثلاً ـ نفس حقيقة الإنسانيّة، ففي التصوّر: الوجود في الإنسان إنسان، وفي الأرض أرض، وفي السماء سماء، وهكذا في سائر الماهيّات، وليس للوجود مفهوم مغاير لمفهوم الماهيّة زائد عليها.

ولكن لا يصلح أن يكون هذا الشقّ من الجواب ردّاً على من يُنكر قيام

---

(١) **شرح كتاب القبسات**، مصدر سابق: ص١٥٢.

الوجود بالماهيّة في الأعيان، ويدّعي أن الوجود لا تحقّق له في الخارج، وأنّ المتحقّق خارجاً هو الماهيّة لا غير، كما هو المنسوب إلى شيخ الإشراق، وكما هو المستفاد أيضاً من مضمون الإشكال الثاني الذي نحن بصدد الإجابة عنه.

بل إنّ صدر المتألّهين يرى في بعض كتبه ورسائله أنّ هذا الشقّ من الجواب لا يصلح أيضاً أن يكون ردّاً على من أنكر زيادة الوجود على الماهيّة في التصوّر الذهنيّ، ولا يُثبت هذا المقدار من الجواب أنّ الوجود زائداً على الماهيّة في التصوّر، قائم بها من حيث هي هي، من غير أن تكون موجودة أو معدومة قبل قيام الوجود بها، حيث يُشكل على ذلك بذات ما أشكل به على من وظّف الجواب لإثبات قيام الوجود بالماهيّة بلحاظ الواقع العيني، حيث يقول في المشاعر: «بقي الكلام في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتّصافيّة في ظرف التحليل العقليّ، الذي هو أيضاً نحوٌ من أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر، بلا تعمّل واختراع، وذلك لأنّ كلّ موصوفٍ بصفة أو معروضٍ لعارض، فلابدّ له من مرتبة من الوجود يكون متقدّماً بحسبه على تلك الصفة أو ذلك العارض، غير موصوف به ولا معروضٍ له، فعروض الوجود إمّا للماهيّة الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً، فالأوّل يستلزم الدور أو التسلسل، والثاني يوجب التناقض، والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين.

والاعتذار: بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، بل واقع، غير نافع هاهنا؛ لأنّ المرتبة التي يجوز خلوّ النقيضين عنها، هي ما يكون من مراتب نفس الأمر، ولابدّ من أن يكون لها تحقّق ما في الجملة سابقاً على النقيضين، كمرتبة الماهيّة بالقياس إلى العوارض، فإنّ للماهيّة وجوداً مع قطع النظر عن العارض ومقابله ـ كالجسم بالقياس إلى البياض ونقيضه ـ وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها، فقياس عروض الوجود للماهيّة بعروض البياض للجسم، وقياس خلوّها عن الوجود والعدم بخلوّ الجسم في مرتبة وجوده عن البياض واللابياض،

قياس بلا جامع؛ إذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده، وليس قيام الوجود بالماهيّة فرعاً على وجودها، إذ لا وجود لها إلّا بالوجود»[(١)].

وبنفس المضمون ما جاء في (المسائل القدسيّة)، فإنّه بعد أن نقل البحث إلى اتّصاف الماهيّة بالوجود في ظرف التحليل العقليّ، وأورده عليه بالإشكال المتقدّم، من لزوم الدور أو التسلسل أو التناقض أو ارتفاع النقيضين، قال: «والجواب بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، بل واقع، غير نافع، لأنّ المرتبة التي يجوز خلوّ النقيضين عنها هي مرتبة من مراتب نفس الأمر، لها تحقّق في الجملة سابقة على النقيضين، كمرتبة الماهيّة بالقياس إلى عوارضها، فإنّ للماهيّة وجوداً مع قطع النظر عن الوجود، فقياس قيام الوجود بالماهيّة على نحو قيام البياض بالجسم، ووزان خلوّها عن الوجود بخلوّ الجسم من البياض ومقابله، غير صحيح، لأنّ الجسم له مرتبة سابقة على بياضه في الواقع، فقيام البياض بالجسم فرع وجوده المطلق عن قيد البياض ومقابله، وليس قيام الوجود فرع الماهيّة المعرّاة عن صفة الوجود والعدم، لأنّ الماهيّة المعرّاة عنهما لا تكون موجودة، لا في نفس الأمر ولا في مرتبة من مراتبها»[(٢)].

إذن صدر المتألّهين يرى أنّ هذا الجواب لا يصلح أن يكون ردّاً على الإشكال حتّى على مستوى التحليل العقليّ؛ وذلك لأنّه قد فرض في هذا الجواب ارتفاع النقيضين ـ وهما الوجود والعدم ـ عن مرتبة من مراتب الواقع ونفس الأمر، وهي مرتبة الماهيّة بلحاظ ذاتها وذاتيّاتها وعوارضها الذاتيّة، وهذا مرفوض وواضح البطلان في نظره ﷺ؛ وذلك لأنّ مرتبة الماهيّة من حيث هي، بما هي مصداق من مصاديق عالم الذهن ووصف من أوصاف نفس العالم، تعدّ مرتبة

---

(١) **المشاعر**، مصدر سابق: ص٣٠.

(٢) **المسائل القدسية** (ثلاث رسائل فلسفية)، صدر المتألّهين: ص٢٠٤ـ ٢٠٥.

من مراتب نفس الأمر والواقع العينيّ، وهي بهذا اللحاظ إمّا أن تكون موجودة أو معدومة، ولا تحقّق لها قبل الوجود إلّا بالوجود، وارتفاع النقيضين عن هذه المرتبة من ارتفاع النقيضين عن الواقع العيني، وهو بديهيّ الاستحالة، لأنّ مرجعه إلى اجتماع النقيضين كما هو واضح؛ وإذا كانت الماهيّة متحقّقة قبل الوجود، عاد الإشكال المتقدّم من رأس، فيلزم التسلسل أو تقدّم الشيء على نفسه.

ولا يصحّ قياس خلوّ الماهيّة عن الوجود والعدم من حيث هي وفي مرتبة ذاتها، بفرض خلوّ الجسم ـ مثلاً ـ في مرتبة وجوده عن البياض واللا بياض، لأنّه قياس مع الفارق، باعتبار أنّ قيام البياض أو اللا بياض بالجسم فرع على وجوده، وليس في ذلك أيّ محذور، وهو بخلاف قيام الوجود بالماهيّة، فإنّه لا يجوز أن يكون فرعاً على وجودها في الرتبة السابقة؛ إذ لا وجود ولا تحقّق لها في هذه المرتبة إلّا بالوجود، والماهيّة الخالية عن الوجود والعدم لا وجود لها في أيّ مرتبة من مراتب الواقع، فلابدّ أن تكون موجودة في كلّ مرتبة من مراتبه، فيعود إشكال التسلسل أو تقدّم الشيء على نفسه.

وحصيلة كلامه: أنّ ارتفاع النقيضين عن أيّ مرتبة من مراتب الواقع غير جائز، وإن كانت تلك المرتبة هي مرتبة الماهيّة من حيث هي، فإنّها أيضاً موجودة بالوجود، فلا يصحّ ما أجاب به المحقّق الطوسي على الإشكال.

ومن هنا حاول صدر المتألّهين أن يجيب بجواب آخر، حيث قال: «إنّ للعقل أن يحلّل الموجود إلى ماهيّة ووجود، وفي هذا التحليل يُجرّد كلّاً منهما عن صاحبه ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر، واتّصافه به. أمّا بحسب الخارج، فالأصل والموجود هو الوجود، لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات، والماهيّة متّحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيّات اللاحقة، بل حملها عليه واتّحادها به بحسب نفس هويّته وذاته، وأمّا بحسب الذهن فالمتقدّم هي الماهيّة، لأنّها مفهومٌ كليٌّ ذهنيٌّ

يحصل بكنهها في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلّا مفهومه العامّ الاعتباري[1]، فالماهيّة هي الأصل في القضايا الذهنيّة لا الخارجيّة، والتقدّم ها هنا تقدّم بالمعنى والماهيّة، لا بالوجود، فهذا التقدّم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة[2].

فإن قلت: تجريد الماهيّة عن الوجود عند التحليل أيضاً ضرب من الوجود لها في نفس الأمر، فكيف تنحفظ قاعدة الفرعيّة في اتّصافها بمطلق الوجود، مع أنّ هذا التجريد من أنحاء مطلق الوجود؟

قلنا: هذا التجريد وإن كان نحواً من مطلق الوجود، فللعقل أن يلاحظ عند التجريد هذا التجريد، وأنّه نحو من الوجود، فتتّصف الماهيّة بالوجود المطلق الذي جرّدناها عنه، فهذه الملاحظة التي هي عبارة عن تخلية الماهيّة عن جميع الوجودات، حتّى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية ـ التي هي نحو من الوجود في الواقع من غير تعمّل ـ لها اعتباران؛ اعتبار كونها تجريداً وتعرية، واعتبار كونها نحواً من الوجود، فالماهيّة بالاعتبار الأوّل موصوفة بالوجود، وبالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة، فالتعرية باعتبار، والخلط باعتبار آخر، وليست حيثيّة أحد الاعتبارين غير حيثيّة الاعتبار الآخر، ليعود الإشكال جذعاً، من أنّ الاعتبار الذي به تتّصف الماهيّة بالوجود، لابدّ فيه أيضاً من مقارنته للوجود، فتنفسخ ضابطة الفرعيّة؛ وذلك لأنّ هذا التجريد عن كافّة الوجود هو بعينه نحوٌ من الوجود، لا أنّه شيء آخر غيره، فهو وجود وتجريد عن الوجود»[3].

---

(١) تقدّم في البحوث السابقة أنّ هذا أحد الوجوه في جعل الماهيّة موضوعاً والوجود محمولاً في القضايا الذهنيّة، حتّى بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

(٢) الأقسام الخمسة هي: التقدّم بالرتبة وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالذات والعليّة، لاحظ: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣ ص٢٥٥ وما بعدها.

(٣) **المشاعر**، مصدر سابق: ص٣١ـ ٣٢.

وبنفس المضمون ما جاء في رسالة (المسائل القدسيّة) فلاحظ[١].

ومن هنا يتّضح أنّ ما ذكره المصنّف في ذيل الجواب الأوّل عن الإشكال بقوله: «والفرق بين الموضعين بأنّ الجسم بهذه الحيثيّة له وجود سابق على وجود البياض ومقابله، فيمكن اتّصافه في الخارج بشيء منهما، بخلاف الماهيّة بالقياس إلى الوجود، فإنّها في الخارج عين الوجود، فلا اتّصاف لها بالوجود بحسبه، إذ اتّصافها به في ظرف ما يقتضي لا أقلّ المغايرة بينهما، وإن لم يقتض الفرعيّة» إنّما ذكره إشكالاً وردّاً على الجواب المذكور، كما اتّضح بيانه مفصّلاً. وحيث إنّ هذا الإشكال يتأتّى أيضاً على الماهيّة في الذهن وزيادة الوجود عليها واتّصافها بها، حاول أن يجيب عنه بقوله: «وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج، إلّا في نحو ملاحظة عقليّة مشتملة على مراعاة جانبي الخلط والتعرية، فيصفها العقل به»، وهذا هو الذي اختاره في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود في الذهن وقيامه بها كما تقدّم في عبارته السابقة في (المشاعر) وكذا ما في (المسائل القدسيّة) بعد أن أنكر فكرة ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهيّة من حيث هي، وأثبت أنّ ذلك مستحيل كارتفاع النقيضين عن الماهيّة بلحاظ الواقع العينيّ، بلا فرق بينهما من هذه الناحية.

ولعلّ هذا الذي بيّنه المصنّف هو مراد المحقّق الطوسي بقوله: «وقيامه بالماهيّة من حيث هي»[٢]، وهو أيضاً مراد العلّامة الحلّي حينما قال: «الوجود قائم بالماهيّة من حيث هي هي، لا باعتبار كونها معدومة أو موجودة»[٣].

ثمّ إنّ الطباطبائي حاول أن يدافع عن مقولة ارتفاع النقيضين عن المرتبة، وفسّرها بنحوٍ لا يلزم منه ارتفاع النقيضين، حيث قال: «الماهيّة بحسب الحمل

---

(١) **المسائل القدسية**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص٢٠٥ـ٢٠٦.

(٢) **تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص١٠٦.

(٣) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٣٨.

الأوّلي ليست بموجودة ولا لا موجودة، وإن كانت بحسب الحمل الشائع إمّا موجودة وإمّا لا موجودة. وهذا هو المراد بقولهم: إنّ ارتفاع الوجود والعدم عن الماهيّة من حيث هي من ارتفاع النقيضين عن المرتبة، وليس ذلك بمستحيل، وإنّما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه. ويعنون به: أن نقيض الوجود المأخوذ في حدّ الذات ليس هو العدم المأخوذ في حدّ الذات، بل عدم الوجود المأخوذ في حدّ الذات، بأن يكون حدّ الذات وهو المرتبة قيداً للوجود لا للعدم، أي رفع المقيّد دون الرفع المقيّد»[1].

ومراده من ذلك: أنّ ما ارتفعا عن ذات الماهيّة من حيث هي ـ وهما الوجود والعدم ـ ليسا بنقيضين بلحاظ تلك المرتبة، وما هما نقيضان وهما الوجود المأخوذ في تلك المرتبة وعدم ذلك الوجود المأخوذ فيها ـ وقيد المأخوذ فيها قيد الوجود لا العدم ـ لم يرتفعا، لأنّ عدم الوجود هو المأخوذ في مرتبة ذات الماهيّة ولم يؤخذ فيها الوجود كما هو المفروض، لأنّه ليس نقيض أخذ الوجود في مرتبة الماهيّة من حيث هي، أخذ العدم في هذه المرتبة للماهيّة، وإنّما نقيضه عدم أخذ ذلك الوجود في تلك المرتبة، فنقيض «الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات هو عدم ذلك الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، وهذا العدم ليس بمرفوع؛ لأنّ معنى رفع الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات هو عدم وجود ذلك الوجود في مرتبة الذات، وأمّا العدم المقيّد بكونه في مرتبة الذات، فهو وإن كان مرفوعاً، إلّا أنّه ليس نقيضاً للوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، حتّى يلزم ارتفاع النقيضين»[2].

ثمّ إنّ هذا الذي ذكره الطباطبائي وجعله تفسيراً لقول من قال بارتفاع

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٧٢.

(٢) **نهاية الحكمة**، تصحيح وتعليق: غلام رضا الفياضي، مصدر سابق: ج١ ص٢٧١، التعليقة رقم (٦).

النقيضين عن المرتبة، قد جاء أيضاً في كلمات صدر المتألّهين في مقام الإجابة عن شبهة لزوم ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهيّة من حيث هي، من ذلك ما ذكره في مباحث الماهيّة من كتاب الأسفار، حيث قال: «إنّ نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها، بأن تكون المرتبة ظرفاً للمنفي لا للنفي، أعني رفع المقيّد لا الرفع المقيّد»[١]، وبنفس المضمون ما ذكره في شرح إلهيّات الشفاء[٢].

ولكنّه جعل ذلك جواباً مستقلاً عن الشبهة المذكورة، وجعل فكرة جواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهيّة من حيث هي جواباً آخر عن الشبهة، حيث قال في ذات البحث المذكور في عبارة سابقة: «وليس إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيّته وجود، كان له فيها العدم، لكونه نقيض الوجود، لأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل، بل إنّما المستحيل خلوّه في الواقع، لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة»[٣].

ثمّ ألحقها بقوله بعد ذلك: «على أنّ نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها...».

وكذلك فعل في شرحه لإلهيّات الشفاء[٤]، وظاهر ذلك المغايرة بين الجوابين، كما أنّ ظاهره أيضاً قبول كلتا الإجابتين، وكذلك فعل الحكيم السبزواري في شرح المنظومة[٥]، وهذا يتنافى ـ كما هو واضح ـ مع ما تقدّم عن صدر المتألّهين من إنكار فكرة جواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهيّة من حيث هي، ولعلّه لدفع هذا النحو من التنافي، ولوضوح بطلان فكرة جواز ارتفاع النقيضين عن المرتبة،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٤ـ ٥.

(٢) **شرح وتعليقة صدر المتألّهين على الهيّات الشفاء**، صدر المتألّهين: ج٢ ص٨٢٤.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٤.

(٤) **شرح وتعليقة صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء**، صدر المتألّهين: ج٢ ص٨٢٤.

(٥) **شرح المنظومة** (قسم الحكمة)، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٩٣.

حاول الطباطبائي في ما تقدّم من كلامه أن يُرجع الجواب الأوّل إلى الثاني، فيُفسّر جواز ارتفاع النقيضين بذلك، أي: إنّ ما ارتفعا ليس بنقيضين وما هما نقيضان لم يرتفعا، كما تقدّم توضيحه.

ونحن نعتقد أنّ الذي أوقع القوم في هذا النحو من التهافت والتنافي في الكلام، هو عدم تفريقهم بين موجوديّة الماهيّة ومعدوميّتها، الذي هو بالحمل الشائع وبلحاظ الواقع العينيّ، وبين عدم أخذ مفهوم الوجود ومفهوم العدم في مفهوم الماهيّة من حيث هي، وتجرّدها عنهما، والذي هو بلحاظ الحمل الأوّلي المفهوميّ، وتفصيل الكلام في هذه النقطة موكولٌ إلى محلّه من مباحث الماهيّة.

الجواب الثاني: الوجود لا يقوم بالماهيّة في الأعيان

بسبب ما أحاط بالجواب السابق من إشكالات وملاحظات، قال المصنّف: «وقد علمتَ أنّا في متّسع عن هذا الكلام»، ومن هنا انتقل إلى بيان الجواب الثاني، الذي ينسجم مع مبانيه في أصالة الوجود.

ومن الواضح أنّ الإجابة السابقة قد بُنيت على القبول والتسليم بوجود الملازمة بين المقدّم والتالي، وأنّ الوجود لو كان موجوداً ومتحقّقاً في الأعيان، لكان قائماً بالماهيّة، ومن هنا اتّجه الحديث في هذه الإجابة نحو إنكار بطلان التالي، فادّعي تارةً عدم بطلان الفرض الأوّل من فروض التالي، وأنّ قيام الوجود بالماهيّة الموجودة ليس مستحيلاً، وادّعي أخرى عدم بطلان الفرض الثالث من فروض التالي، وأنّ قيام الوجود بالماهيّة المجرّدة عن الوجود والعدم أيضاً غير مستحيل، فليس التالي بأسره باطلاً، فلا يتمّ ما ادّعي من بطلان المقدّم، وهو تحقّق الوجود في متن الأعيان.

وأمّا هذا الجواب الثاني الذي نحن بصدد بيانه، فهو يبتني على إنكار أصل الملازمة بين المقدّم والتالي، أي إنكار الملازمة بين تحقّق الوجود في الأعيان وبين

قيامه بالماهيّة، فلا يلزم من كون الوجود في الأعيان قيامه بالماهيّة أو عروضه لها، لأنّ الوجود والماهيّة في الأعيان شيء واحد، وأحدهما عين الآخر بهذا اللحاظ، بلا أيّ امتياز بينهما، فالوجود قائم بنفسه في الأعيان، والماهيّة عين ذاته وهويّته، فلا توجد هناك أيّ مغايرة بينهما، كي يكون الوجود صفة والماهيّة موصوفة به وهو قائم بها؛ إذ العروض والصفتيّة والموصوفيّة ـ كما تقدّم ـ تتوقّف على ثبوت نحو من أنحاء المغايرة بين الصفة والموصوف، وهو مفقود بين الوجود في الخارج، والماهيّة بوجودها الذهنيّ عين الوجود الذهنيّ في الذهن، فلا كثرة ولا مغايرة بين الماهيّة وبين الوجود، لا بحسب الوجود الخارجيّ ولا بحسب الوجود الذهنيّ، بل أحدهما عين الآخر، فلا تجري فيهما قاعدة الاتّصاف، ولا يكون الوجود قائماً بالماهيّة ولا عارضاً لها في نفس الأمر والواقع، سواءً كان واقعاً خارجيّاً أم ذهنيّاً، لأنّهما شيءٌ واحد في نفس الأمر وفي جميع مراتب الوجود خارجاً وذهناً.

وهذا الذي ذكره المصنّف هنا هو ذات الجواب الثاني الذي أجاب به عن الإشكال المتقدّم، وهو المنسجم مع مبانيه في أصالة الوجود، خصوصاً مع القراءة الأولى التي اخترناها في تفسير أصالة الوجود، لأنّ هذا الجواب يعتمد ـ كما هو واضح ـ على فكرة العينيّة بين الوجود والماهيّة وعدم المغايرة بينهما وأنّهما شيءٌ واحد في نفس الأمر والواقع، والمنسجم مع مبنى المغايرة بينهما مغايرة الحدّ مع محدوده أو الظاهر مع مظهره، كما هو الرأي في التفسير الثاني والثالث لأصالة الوجود.

نعم، للعقل في مراتبه الفائقة ـ كما تقدّم ـ أن يلحظ الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي، ويجرّدها عن جميع مراتب وجودها في الخارج وفي الذهن، فلا يلتفت إلى شيء من أنحاء وجودها، ويُغفل كون هذا النحو من التجريد أيضاً نحواً من أنحاء الوجود كما تقدّم في عبارة (المشاعر)، فيرى العقل الماهيّة مستقلّة بهذا اللحاظ عن الوجود، ويحكم بالمغايرة بينهما في الذهن مفهوماً، بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما في الذهن غير المفهوم من الآخر، وأنّ الماهيّة بالحمل الأوّلي ـ وبما هي

مفهوم من المفاهيم ـ غير مفهوم الوجود.

إذن في الوجود الخارجيّ والوجود الذهنيّ الماهيّة بالحمل الشائع عين الوجود؛ لأنّ الوجود الخارجيّ، وكذا الوجود الذهنيّ، كلّ واحد منهما بالحمل الشائع مصداقٌ ومرتبةٌ من مراتب الوجود العينيّ الأصيل، والماهيّة عين هذا الوجود بالحمل الشائع، سواءً كان خارجيّاً أم ذهنيّاً وكيفاً نفسانيّاً، وليست المغايرة بينهما إلّا بحسب التصوّر العقليّ والتحليل الذهنيّ، وذلك بتجريد أحدهما عن الآخر عقلاً.

وهذا كما يقول المصنّف، نظر حكم العقل ـ بحسب التحليل الذهنيّ ـ بالمغايرة بين الجنس وبين الفصل في البسائط الخارجيّة، من قبيل الأعراض، مع أنّ الجنس والفصل في البسائط الخارجيّة أحدهما عين الآخر في الواقع العيني جعلاً ووجوداً، بمعنى أنّ الجاعل لم يجعل في الأعراض ـ مثلاً ـ إلّا شيئاً واحداً وهو ذات العرض البسيطة في الخارج، كما أنّ المتحقّق في الأعيان أيضاً بعد الجعل ليس إلّا ذلك الشيء الواحد البسيط، وهو ذات العرض البسيطة.

والحاصل: أنّ الوجود في الواقع النفس الأمريّ عين الماهيّة، وهو متحقّق في الأعيان بنفسه، ولا يتحقّق فيه بالماهيّة، لأنّ أحدهما عين الآخر، وليست المغايرة بينهما إلّا عقليّة تحليليّة، فالملازمة المذكورة غير صحيحة.

هذا وقد تقدّم في عبارة (المشاعر) و(المسائل القدسيّة) ما يُفيد في توضيح المقام، فلاحظ.

دليلا السيّد السند

بعد أنّ بين المصنّف ما اختاره في مقام الإجابة عن الإشكال الثاني، ينتقل إلى تأييد كلامه هذا، بما ذكره السيّد السند (سيّد المدقّقين) في هذا المجال[1]، حيث

---

(١) لم نعثر على مصدر لنقل كلام السيّد السند منه بنصّه.

استدلّ السيّد على عدم جواز قيام الوجود بالماهيّة واستحالة عروضه لها بدليلين:

الأوّل: أنّه لا يجوز ويستحيل عروض الوجود المصدريّ أو مفهوم الموجود[1]، للماهيّة بلحاظ نفس الأمر والواقع الخارجيّ؛ وذلك باعتبار أنّ عروض أيّ شيءٍ لشيءٍ آخر وثبوته له في الأعيان لا يُعقل إلّا مع فرض وجود ذلك الشيء المعروض وثبوته في الخارج في رتبة سابقة على ثبوت الوصف العارض له؛ إذ إنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ في الخارج فرع لثبوت ذلك الشيء المثبت له في الرتبة السابقة،

---

(١) المراد من الوجود المصدريّ في كلامه هذا، هو مفهوم (الوجود) الملحوظ بشرط لا، أي ملاحظته بما هو مصدر لا يُحمل على غيره إلّا بنحوٍ من العناية والمجاز، فهو بهذا اللحاظ بشرط لا عن الحمل، وغير قابل بهذه الملاحظة لاشتقاق مفهوم الموجود منه وحمله على الغير، فبينه وبين مفهوم الموجود نحو من المغايرة في اللحاظ، ويُقابله مفهوم (الوجود) غير المصدري، وهو الذي يكون قابلاً للحمل على غيره، فهو ملحوظ لا بشرط عن الحمل، ويكون معناه كمفهوم (الموجود) المشتقّ، فيحمل على غيره كحمل مفهوم (الموجود) الذي هو من المشتقّات القابلة للحمل.

والأوّل وهو المصدريّ من قبيل مفهوم (البياض)، فإنّه لا يُحمل على الجسم، فلا يُقال مثلاً: (الجسم بياض) إلّا بنحو من العناية والمجاز للمبالغة، وأمّا الثاني فهو من قبيل (الأبيض)، فإنّه قابل للحمل على الجسم، حيث يقال: (الجسم أبيض).

وقد عبّر السيّد السند عن الأوّل بقوله: (الوجود المصدري) وقوله: (الوجود بالمعنى المصدري)، كما عبّر عن الثاني بقوله: (وأمّا الوجود بمعنى الموجود)، فلدينا الوجود المصدري، والوجود غير المصدري، ومفهوم الموجود المشتقّ، والثاني يأتي بمعنى الثالث وهو الموجود.

قال الحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار: «ومراده بالوجود بالمعنى المصدري: الوجود بشرط لا، وبالوجود بمعنى الموجود الذي يأتي بعيد ذلك بأسطر: الوجود لا بشرط، فالفرق بينهما كالفرق بين العرض والعرضي، فالأوّل غير محمول كالبياض بشرط لا، بخلاف الثاني، حيث لا فرق بينه وبين الموجود إلّا في الاشتقاق وعدمه» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٩، الحاشية رقم (٢).

وحينئذٍ لو فرضنا أنّ الوجود بأيّ معنى من معانيه ـ سواءً كان مصدريّاً أم غير مصدريّ أم مشتقّاً ـ كان عارضاً للماهيّة في الأعيان، فإنّه يلزم ـ بموجب ما ذكرناه ـ أن يكون للماهيّة وجودٌ قبل وجودها الثابت والعارض لها، وهو مستحيلٌ، كما تقدّم في البحوث السابقة؛ وذلك لاستلزامه الدور وتوقّف الشيء على نفسه أو التسلسل، وكلاهما بديهيّ الاستحالة، إذن فالماهيّة لا ثبوت لها ولا وجود قبل الوجود الثابت لها بحسب الفرض، كي يكون الوجود عارضاً عليها وقائماً بها، سواءً كان ذلك الوجود معنىً مصدريّاً وبشرط لا عن الحمل، أم كان معنىً غير مصدريّ ولا بشرط بالنسبة إلى الحمل، أي بمعنى الموجود الذي هو من المشتقّات المحمولة.

الثاني: أنّ مفهوم الوجود ـ سواءً كان الوجود المصدريّ أم كان بمعنى الموجود وهو غير المصدريّ ـ متّحد مع الماهيّات بلحاظ المصداق والواقع الخارجيّ، بل هو والماهيّة في نفس الأمر والواقع الخارجيّ شيءٌ واحدٌ ولا تغاير بينهما أصلاً، بمعنى: أنّ أحدهما عين الآخر، وحينئذٍ ـ إذا كان الأمر كذلك ـ يكون امتناع عروض الوجود للماهيّة وقيامه بها من الضروريّات؛ وذلك لأنّ العروض ونحوه يستلزم وجود النسبة وحصولها بين العارض والمعروض، ومع فرض الوحدة والعينيّة بين الوجود والماهيّة، لا يُعقل تصوّر وقوع النسبة بينهما بالعروض أو غيره؛ إذ إنّ وقوع النسبة بين الشيء ونفسه ضروريّ الاستحالة، والمثال الواضح لذلك وجود ماهيّة السواد ـ مثلاً ـ في الأعيان، فإنّ ماهيّة السواد ووجودها في نفس الأمر والواقع الخارجيّ شيء واحد ذاتاً ووجوداً، فأحدهما عين الآخر، فلا يتصوّر حينئذٍ حصول النسبة بينهما بالعروض أو غيره؛ لاستحالة حصول النسبة بين الشيء الواحد ونفسه، لأنّ مرجعه إلى اجتماع النقيضين كما هو واضح.

وهذا الذي بيّناه هو المراد في قوله: «والمتّحدان يمتنع عروض أحدهما للآخر

حيث اتّحدا» وذلك بقرينة ما ذكره لاحقاً بقوله: «فلا يتصوّر هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره». هذا كلّه بلحاظ الواقع الخارجيّ.

وأمّا بلحاظ الوجود الذهنيّ، فإنّ السيّد السند يُفصّل بين مفهوم الوجود المصدريّ وبين مفهوم الوجود غير المصدريّ الذي هو بمعنى الموجود القابل للحمل على غيره، حيث آمن باستحالة عروض الوجود بالمعنى المصدريّ للماهيّة في الذهن، وجواز عروض الوجود بمعنى الموجود لها في الذهن.

بيان ذلك: أمّا بالنسبة إلى مفهوم الوجود بالمعنى المصدريّ، فإنّ استحالة عروضه للماهيّة وبطلان اتّصافها به، بلحاظ الوجود الذهنيّ؛ باعتبار أنّ العقل وإن كان قادراً في مراتبه الفائقة على تحليل الماهيّة في ظرف الذهن وتجريدها ولحاظها في ذاتها ومن حيث هي، من دون أي ضميمة معها، غير ذاتها وذاتيّاتها، فيراها في هذه الحال خالية عن الوجود بكلّ معانيه، ولكنّ هذا كلّه في مرتبة الماهيّة من حيث هي وبالحمل الأوّلي.

وأمّا إذا توجّه العقل إلى الماهيّة في نظرة أخرى في مرتبةٍ لاحقة عن تلك المرتبة، ونظر إليها بما هي مفردة من مفردات وموجودات عالم الذهن بالحمل الشائع، فإنّه يجدها حينئذٍ ثابتةً وموجودة، قبل فرض عروض الوجود بمعناه المصدريّ عليها، وقبل فرض اتّصافها به في الذهن، فيكون للماهيّة في هذه المرتبة تحقّق وموجوديّة سابقة على فرض عروض الوجود المصدريّ عليها، فالعقل في هذه المرحلة اللاحقة إذا أراد أن يلتفت إلى الماهيّة، كي يصفها بالوجود المصدريّ ويجعلها معروضة له في ظرف الوجود الذهنيّ، فإنّه يجدها في هذه الحال موجودة، وحينئذٍ لا يصحّ وصفها بالوجود المصدريّ ولا عروضه عليها؛ إذ لو فرض أنّه كان عارضاً عليها، وهي متّصفة به في رتبة متأخّرة عن موجوديّتها، فإنّه يلزم حينئذٍ أن تكون الماهيّة موجودة ومحمولاً عليها مفهوم المشتقّ (الموجود) قبل وجودها العارض عليها، وهو بديهيّ الاستحالة كما تقدّم، ومن

هنا فإنّ العقل لا يجد الماهيّة في مرتبة موجوديّتها موصوفةً بالوجود بمعناه المصدريّ، وإنّما يجدها ويراها موجودة فحسب، أي يُحمل عليها المشتقّ وهو مفهوم الموجوديّة، دون مفهوم الوجود المصدريّ.

إن قلت: لو كانت الماهيّة موجودة، ويُحمل عليها أنّها موجودة، فإنّ هذا معناه أنّ المشتقّ وهو مفهوم (الوجود) يصدق على الماهيّة، وحينئذٍ لابدّ أن تكون الماهيّة موصوفة بالوجود ومعروضة له، لأنّ المشتقّ وهو مفهوم (الموجود) الصادق على الماهيّة والمحمول عليها، مركّب من ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق وهو الوجود المصدري، إذن مبدأ الاشتقاق ـ وهو الوجود المصدريّ ـ ثابت لذات الماهيّة الموجودة، فالماهيّة ثبت لها الوجود وعرض لها واتّصفت به، وهو مورد الإشكال المتقدّم.

قلت: إنّ المشتق ليس مركّباً من ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق وقام بها، كي يصحّ عروضه عليها، بل هو أمرٌ بسيطٌ يُحمل على الذوات ويعرض عليها، من دون أن يكون صدقه عليها كاشفاً عن قيام المبدأ بالذات المحمول عليها، ففي المقام لا يكون صدق المشتقّ وهو عنوان (الموجود) على ماهيّة من الماهيّات، دالّاً على قيام المبدأ وهو الوجود المصدريّ بتلك الماهيّة، لأنّ حمل المشتقّ وهو الموجود على الماهيّة لا يُفيد إلّا موجوديّتها فحسب، ففي قولنا: «الإنسان موجود» نُريد أن نُفيد ثبوت الإنسانيّة وموجوديّتها، ولا يستفاد من كلامنا هذا قيام المبدأ وهو (الوجود) في ماهيّة الإنسان وعروضه عليها، بل هذا أمرٌ مستحيل كما بيّنّا؛ للزوم كون الماهيّة موجودة قبل وجودها المحمول عليها، وهو واضح البطلان.

هذا كلّه بالنسبة إلى مفهوم الوجود بالمعنى المصدريّ، وقد اتّضح ممّا ذكرناه استحالة عروضه على الماهيّة وقيامه بها في الوجود الذهنيّ.

وأمّا بالنسبة إلى مفهوم الوجود غير المصدريّ، وهو مفهوم الوجود لا بشرط عن الحمل، والذي هو بمعنى (الموجود)، فإنّه يعرض الماهيّة في ظرف

الوجود الذهنيّ، وذلك أنّ العقل في مراتبه الفائقة ـ كما ذكرنا ـ قادر على لحاظ الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي، فيجدها بهذا اللحاظ عارية عن كلّ ضميمة ومجرّدة عن كلّ قيد أو شرط خارج عن حقيقتها وذاتها وذاتيّاتها، بما في ذلك نفس الوجود والموجوديّة، فيحلّل العقل ذلك الذي كان شيئاً واحداً في الواقع العينيّ إلى شيئين منفصلين في الذهن، وهما جهة ما به الامتياز وجهة ما به الاشتراك فيستخرج مفهومين متغايرين، أحدهما الماهيّة والآخر الوجود، فيرى جهة الامتياز وهي الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي متقدّمة، ويجد الوجود والموجوديّة في مرتبة ثانية متأخّرة عنها، فيتصوّر العقل النسبة بينهما بهذا الاعتبار والتحليل الذهنيّ، وحينئذٍ يحكم بعروض الوجود على الماهيّة وقيامه بها، ففي التحليل والاعتبار الذهنيّ الماهيّة غير الوجود والموجوديّة، وهما بهذا الاعتبار شيئان يتصوّر العقل النسبة بينهما، ويحكم بعد ذلك بعروض الموجوديّة على الماهيّة، فيقال مثلاً: (الإنسان موجود) أو (الإنسان وجود) بمعنى الموجود، أي الوجود لا بشرط عن الحمل.

وهذا بخلاف الوجود الخارجيّ، فإنّ الماهيّة فيه ـ كما تقدّم ـ عين الوجود، وهما في الأعيان شيء واحد، فلا يتصوّر وقوع النسبة بينهما من هذه الناحية، ولا حكم العقل بعروض أحدهما على الآخر.

ثمّ إنّ المصنّف بعد أن أورد كلام السيّد السند لتأييد ما ذهب إليه، نبّه على أنّ هناك جهة مخالفة أيضاً بين ما حقّقه في جوابه الثاني على الإشكال وبين كلام السيّد السند، فقال: «ولا يخفى على المتفطّن أنّ بين كلامه وبين ما حقّقناه نحواً من الموافقة، وإن كان بينهما نحو من المخالفة أيضاً».

أمّا جهة المخالفة، فإنّها تكمن في كون السيّد السند ـ كما هو منسوب إليه ـ من القائلين بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، وحينئذٍ لا يكون الوجود عنده إلّا ذلك المعنى والمفهوم المصدريّ المأخوذ بشرط لا عن الحمل، أو مفهوم الوجود

غير المصدريّ المحمول العامّ البديهيّ المأخوذ لا بشرط عن الحمل، وكلاهما أمران اعتباريان، ولا يرى السيّد لهما مصداقاً حقيقيّاً في الواقع العينيّ، فالوجود عنده ليس إلّا ذلك الأمر والمفهوم الاعتباريّ، وهو الذي يكون فانياً في الماهيّة الأصليّة بلحاظ الواقع العيني، بمعنى أنّه لا إنيّة ولا هويّة له إلّا الماهيّة. وهذا بخلاف مذهب صدر المتألّهين في أصالة الوجود، فإنّ لمفهوم الوجود مصداقاً حقيقيّاً أصيلاً في الواقع العيني، بمعنى أنّه متحقّق في الأعيان بذاته، من دون أن يفتقر إلى أيّ حيثيّة تقييديّة، والماهيّة أمرٌ اعتباريّ، وهي الفانية فيه والمتّحدة معه في الأعيان والمفتقرة إلى الحيثيّة التقييديّة، لا العكس، كما هو مذهب السيّد السند في أصالة الماهيّة.

وأمّا جهة موافقة كلام المصنّف مع كلام السيّد السند، فتكمن في فكرة اتّحاد الوجود مع الماهيّة والعينيّة بينهما في الواقع الخارجيّ، فكلاهما يأبى ويرفض فكرة التعدّد والإثنينيّة بين الوجود والماهيّة في الواقع الخارجيّ، مع حفظ ما ذكرناه من الاختلاف في تصوير نحو الاتّحاد وكيفيّته، للاختلاف في المبنى، فعلى مبنى أصالة الوجود تكون الماهيّة هي الفانية في الوجود والمتّحدة معه، وعلى مبنى أصالة الماهيّة يكون الأمر بالعكس.

ولكنّنا نعتقد أنّ ما ذكره المصنّف في تحديد الفرق بين كلامه وبين كلام سيّد المدقّقين، وتابعه عليه من جاء بعده من الشرّاح والمعلّقين على كتاب الأسفار كالحكيم السبزواري وغيره، إنّما هو تحميل على كلام السيّد؛ وذلك لأنّه يصرّح بأنّ الوجود عين الماهيّة في الخارج، وأنّهما في الخارج شيءٌ واحد، لا شيئان كي يفنى أحدهما في الآخر أو يقوم به، وهذا معناه أنّ الوجود متأصّل ومتحقّق في الأعيان.

نعم، هو قد لا يؤمن بالقراءة الثانية لأصالة الوجود، التي اشتهرت وذاع صيتها بين أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، وهي كون الماهيّة حدّ الوجود ومنتهاه، وإنّما يؤمن بالقراءة الأولى لأصالة الوجود، التي بيّنّاها واخترناها في ما سبق،

وهي الأصالة بمعنى العينيّة بين الوجود والماهيّة في الواقع الخارجيّ، ولعلّ السيّد السند إنّما أراد أن ينكر زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، ويثبت عينيّة أحدهما للآخر، كما هو المظنون من كلمات شيخ الإشراق، وحيث فُهمت هذه الدعوى في مدرسة الحكمة المتعالية بالبناء على أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، اشتهر بعد ذلك أنّ هذين العلمين من المتصلّبين في القول بأصالة الماهيّة، كما أنّ هذا هو المعروف عنهما في زماننا الحاضر.

إذن اتّضح أنّ كلام السيّد السند أيضاً صريح في أصالة الوجود وتحقّقه في الأعيان، ولكن بنحو العينيّة مع الماهيّة، وإذا كان هناك اختلاف بين كلامه وكلام المصنّف، فإنّما هو في التفسير والقراءة لأصالة الوجود كما بيّنا.

ثمّ في نهاية المطاف يقول المصنّف: «إنّ في كلامه وجوهاً من النظر، أورد عليه بعضاً منها معاصره العلّامة الدواني، ويرد على المورد أيضاً أشياء كثيرة، لو اشتغلنا بها لكان خروجاً عن طور هذا الكتاب».

الجواب الثالث: قيام الماهيّة بالوجود وعروضها عليه

يستند هذا الجواب إلى فكرة عكس الحمل بناءً على أصالة الوجود، وقد تقدّم بيانه وتوضيحه في الإجابة عن إشكال قاعدتي الفرعيّة والاتّصاف، وهو الجواب الذي أورده صدر المتألّهين ثالثاً في رسالته (اتّصاف الماهيّة بالوجود)، وقد وصفه بالأتقن والأحكم، وقال: «فقولنا: (الإنسان موجود) معناه أنّ وجوداً من الوجودات مصداق لمفهوم الإنسانيّة في الخارج، ومطابق لصدقه، فبالحقيقة مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود، وثبوته له متفرّع عليه بوجه، لأنّ الوجود هو الأصل في الخارج، والماهيّة تابعة له اتّباع الظلّ للشخص»[1]، فما نراه في القضايا التي يحمل الوجود فيها على الماهيّة، إنّما هو من عكس الحمل، لأنّ الإيمان بكون

---

(١) **مجموعة الرسائل التسعة**، مصدر سابق: ص١١٧.

الوجود هو الأصيل، والماهيّة أمرٌ اعتباريّ تابع له ومنتزع منه، يقتضي كون الوجود هو الموضوع، والماهيّات منتزعة منه محمولة عليه، فلو أردنا أن نؤلف قضيّة مطابقة للواقع، الذي نرى أنّ الوجود هو الأصيل فيه، فلابدّ أن يكون الوجود هو الموضوع فيها، والماهيّة هي المحمول، فقولنا: (الإنسان موجود) يرجع في الحقيقة إلى العكس، وواقع هذا الحمل هو أنّ (هذا الوجود الخارجيّ الأصيل سنخ وجود ينتزع منه إنسان)، وأمّا البناء على كون الوجود هو المحمول والماهيّة هي الموضوع، وأنّ الوجود صفة قائمة بالماهيّة وعارضة عليها، فإنّه ينسجم مع مباني أصالة الماهيّة، حيث يرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ الماهيّة هي المتأصّلة في الخارج، وينتزع منها الوجود ويُحمل عليها، فيكون عارضاً لها قائماً بها، وقد اتّضح في مباحث أصالة الوجود بطلان هذا الاتّجاه.

وحينئذٍ نقول: إنّ ما ذُكر في الإشكال من الملازمة، وأنّ الوجود لو كان متحقّقاً في الأعيان لكان قائماً بالماهيّة وعارضاً عليها وهي متّصفة به، لا ينسجم إلّا مع مباني أصالة الماهيّة، وأمّا بناءً على أصالة الوجود، فالأمر ليس كذلك؛ إذ إنّ الوجود هو المتحقّق في الأعيان بذاته، وهو الأصيل والثابت بالذات، والماهيّة منتزعة عنه وقائمة به وهو موصوف بها، فالوجود الخاصّ ـ مثلاً ـ إنسان، وقولنا: (الإنسان موجود) من عكس الحمل كما ذكرنا، وحينئذٍ لا يرد أيّ إشكال؛ لأنّ الماهيّة منتزعة من الوجود الموجود والمتحقّق في الأعيان بالذات، ولا يلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه ولا يلزم التسلسل، ولا اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، فالإشكال لا أساس ولا مورد له بناءً على أصالة الوجود.

(٣) تصوّر مفهوم الوجود والشكّ في تحقّقه خارجاً

لقد جاء هذا النحو من الاستدلال أو الإشكال في جملة من كلمات شيخ الإشراق، ونؤكّد ما سيأتي بيانه في مبحث الإشارات والتنبيهات، من أنّ شيخ

الإشراق إنّما ساق هذه الأدلّة لنفي زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وذلك ردّاً منه على ما فهمه من بعض كلمات المشّائين، التي قد يُستفاد منها القول بزيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وهذا ما سوف يصرّح به المصنّف في ذيل الإجابة عن هذا الإشكال في قوله: «والأولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزاميّة للمشّائين...»، ولم يكن الشيخ بصدد إثبات أصالة الماهيّة في قبال من قال بأصالة الوجود، ولكنّنا مع ذلك سوف نقرّر هذا الإشكال أو الاستدلال في ضوء ما فهمه المصنّف، من كون الشيخ في مقام إثبات اعتباريّة الوجود وأصالة الماهيّة في الأعيان، كما قرّرنا ذلك أيضاً في الإشكالات الماضية، ونقرّره كذلك في ما يأتي من إشكالات.

بيان الإشكال: إنّه لا يُعقل أن يتحقّق شيء من الأشياء في دار الوجود والثبوت الخارجيّ، ويكون الوجود عين ذاته وهويّته وحقيقته الخارجيّة العينيّة، بمعنى أن يكون ذلك الشيء هو المصداق بالذات لمفهوم الوجود، ودليل هذا يبتني على إيضاح مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: المعلوم غير المجهول، وهي المنسوبة في كلمات شيخ الإشراق ـ كما سيأتي ـ إلى حكماء المشّاء، وحاصلها: أنّ كلّ شيء يكون في مقام التصوّر المفهومي معلوماً وغير مشكوك ولا مجهول، فإنّه يغاير في ذاته وحقيقته الشيء الذي يكون في ذلك الحين مجهولاً ومشكوكاً وغير معلوم في مقام التصوّر والإدراك، وقد يُعبّر عن ذلك أيضاً بأنّ: غير المشكوك غير المشكوك، أي إنّ المعلوم تصوّراً غير المجهول، فإذا كان هناك شيء معلوم وآخر مجهول في تصوّر شخص ما، فإنّ هذا يكشف عن الاختلاف والمغايرة في الذات والهويّة بين المعلوم والمجهول.

المقدّمة الثانية: ما لزم من وجوده تكرّره بلا نهاية فهو أمرٌ اعتباريّ، وهي قاعدة أسّسها شيخ الإشراق، واعتمدها في كثير من بحوثه الفلسفيّة، وحاصلها: أنّ كلّ ما لزم من فرض تحقّقه وثبوته في الخارج تكرّره وتسلسله لا إلى نهاية،

فلابدّ أن يكون أمراً اعتباريّاً يمتنع تحقّقه خارجاً، بمعنى أنّه لا تحقّق ولا مصداق له في الأعيان بالذات.

وقد أشار السهروردي إلى هذه القاعدة في مواضع كثيرة، من ذلك قوله: «كلّ ما يقتضي وقوعه تكرّر نوعه عليه، وكلّ ما يقتضي وقوعه تكرّر شيء واحد عليه مراراً بلا نهاية، فإنّ جميع هذا من الصفات العقليّة التي لا صورة لها في الأعيان»[١]، وقال في موضع آخر: «المتوقّف على ما لا يتناهى مترتّباً غير حاصل بعدُ، لن يحصل أبداً»[٢].

بعد اتّضاح هاتين المقدّمتين نقول:

إنّا قد نعقل الوجود كوجود العنقاء ـ مثلاً ـ ونتصوّره ونفهمه من حيث هو، ونعلم بحقيقته، ولكن مع ذلك قد نختلف في ثبوته خارجاً، فنشكّ في تحقّقه وموجوديّته، ولا نعلم بوجوده في الأعيان، بمعنى أنّنا لا نعلم بحصول مصداق له بالذات في الواقع الخارجيّ.

وفي ضوء ما بيّناه في المقدّمة الأولى لابدّ من إثبات المغايرة بين ما نشكّ فيه وهو الوجود والموجوديّة في الأعيان وبين ما نفهمه ونعلم بحقيقته وهو مفهوم الوجود المعقول في الذهن تصوّراً، وذلك لأنّ المعلوم غير المشكوك، ولو كان عين حقيقته لما كان مشكوكاً، وقد فرض كذلك.

إذن هناك مغايرة بين مفهوم الوجود المعلوم تصوّراً وبين الموجوديّة ومصداق الوجود في الخارج، فالوجود في الخارج زائد على الوجود المعلوم ومغاير له، ومعنى ذلك أنّ الوجود المعلوم موجود بوجود زائد على ذاته وحقيقته، وهو المصداق المتحقّق في الأعيان. ثمّ إنّ هذا الوجود الزائد المحمول على مفهوم

---

(١) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق** (التلويحات)، مصدر سابق: ج١ ص٣٦٤.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٢٣.

الوجود ـ والذي هو المنطبق على المصداق بالذات في الأعيان ـ نتعقّله أيضاً ونتصوّره ونعلم به، وبعد العلم بحقيقته قد نشكّ أيضاً في تحقّقه ووجوده في الأعيان، فيكون وجوده في الأعيان زائداً على ذاته وحقيقته المعلومة تصوّراً، وبنفس البيان المذكور في الوجود الأوّل تثبت المغايرة بين هذا الوجود الثاني وبين وجودٍ ثالث، يكون محمولاً عليه، ويكون الخارج مصداقاً له بالذات، ثمّ ننقل الكلام إلى هذا الوجود الثالث، فإنّ له وجوداً آخر وموجوديّة أخرى مشكوكة زائدة على ذاته وحقيقته المعلومة، وهكذا تتسلسل الوجودات سلسلة متكرّرة ومجتمعة الأجزاء معاً لا إلى نهاية، وهو أمرٌ بديهيّ الاستحالة.

وحينئذٍ تنطبق في موردنا القاعدة المذكورة في المقدّمة الثانية؛ لأنّ التكرّر والتسلسل في الوجودات لا إلى نهاية، إنّما يلزم من فرض تحقّق الوجود في متن الأعيان، ومضمون القاعدة يقول: كلّ ما لزم من فرض تحقّقه في متن الأعيان تكرّره وتسلسله في الوجود لا إلى نهاية فإنّه أمرٌ اعتباريّ، لا ثبوت ولا تحقّق له في الخارج، إذن فلابدّ من نفي تحقّق الوجود في الأعيان، والبناء على اعتباريّته، وهو من اللوازم الواضحة لفرض التسلسل في الوجود لا إلى نهاية، فما يلزم من فرض وجوده في الخارج تسلسله وتكرّره لا إلى نهاية، لا يمكنه أن يقع أو يتحقّق في دار الواقعيّة العينيّة.

هذه هي حصيلة الإشكال الثالث، وسوف يتّضح في تنبيهات هذه الإشكالات أنّ الإشكال المذكور لا ينفي ـ على فرض صحّته ـ إلّا زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان، ولا يُثبت أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، وقد اقتبس شيخ الإشراق كلامه في هذا الإشكال ـ كما سيأتي ـ من مضمون البرهان الذي أقامه حكماء المشّاء ـ على ما هو منسوب إليهم ـ لإثبات زيادة الوجود على الماهيّة، باعتبار أنّ المعلوم غير المشكوك، وسنذكر ذلك في عبارة المصنّف لاحقاً.

قال شيخ الإشراق في التلويحات: «لا يجوز أن يقال الوجود في الأعيان زائد

على الماهيّة لأنّا عقلناها دونه، فإنّ الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا ولم نعلم أنّه موجود في الأعيان، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر، فيتسلسل مترتّباً موجوداً معاً إلى غير النهاية، وقد عرفت استحالته»[1].

وقال في موضع آخر: «إنّ الوجود عقلناه مع اختلافنا في أنّه هل له في الأعيان وجود؟ كما عقلنا أصل الماهيّة وتشكّكنا في وجودها، فإن أوجب التعقّل مع التشكّك كون الوجود زائداً هنالك، فليوجب هاهنا، ويتسلسل الوجودات سلسلة مترتّبة مجتمعة الأجزاء، وهو محال؛ لما برهن، ثمّ يتوقّف وجود الشيء على ما لا يتناهى»[2].

وقال أيضاً في حكمة الإشراق: «إنّ مخالفي هؤلاء ـ أتباع المشّائين ـ فهموا الوجود وشكّوا هل هو في الأعيان حاصل أم لا، كما كان في أصل الماهيّة، فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل. وتبيّن بهذا أنّه ليس في الوجود ما عين ماهيّته الوجود، فإنّا بعد أن نتصوّر مفهومه قد نشكّ في أنّه هل له الوجود أم لا؟ فيكون له وجودٌ زائد ويتسلسل»[3].

وقال قطب الدين الشيرازي في توضيح كلامه: «أتباع المشّائين استدلّوا على أنّ الوجود زائد على الماهيّة في الأعيان: بأنّا نعقل الماهيّة دون الوجود، إذ ربّما شككنا في وجودها بعد تعقّلها، وكلّ أمرين يُعقل أحدهما دون الآخر، فهما متغايران في الأعيان، لا متّحدان فيها، فالوجود مغاير للماهيّة وزائد عليها في الأعيان.

ومخالفوهم ألزموهم بعين هذه الحجّة، بأن قالوا: الوجود غير زائد على

---

(١) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، مصدر سابق: ج١ ص٢٢.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١٦٤.

(٣) **شرح حكمة الإشراق**، للشيرازي، مصدر سابق: ص١٨٣.

الماهيّة في الأعيان، وإلّا لزم التسلسل؛ للزوم كون الوجود زائداً عليه بعين ما ذكرتم، لأنّا قد نفهم الوجود كوجود العنقاء ـ مثلاً ـ ونشكّ هل هو في الأعيان حاصل أم لا، ولو اتّحد الوجودان ـ أعني وجود العنقاء ووجود وجوده ـ لامتنع تعقّل أحد الوجودين مع الشكّ في الآخر، كما ذكرتم في أصل الماهيّة ووجودها، ثمّ يعود الكلام إلى وجود ووجود الوجود متسلسلاً إلى غير النهاية مترتّباً موجوداً معاً، وهو محال»[١].

وبنفس المضمون ما ذكره المحقّق شمس الدين الشهرزوري في شرحه لحكمة الإشراق، فلاحظ[٢].

الإجابة عن الإشكال

لكي تتجلّى الإجابة عن الإشكال بنحوٍ واضح ينبغي الالتفات إلى الأمور التالية:

١. لا نريد أن ننكر في هذه الإجابة القاعدتين اللتين استند إليهما شيخ الإشراق في تقرير كبرى استدلاله وإشكاله، وهما كلّ من قاعدة كون المشكوك غير المعلوم، وقاعدة ما لزم من وجوده تكرّره بلا نهاية فهو أمرٌ اعتباريّ، بل ما نريد بيانه في المقام هو: أنّنا حتّى لو بنينا على صحّة كبرى الاستدلال بقاعدتيه المذكورتين، مع ذلك لا يمكن أن يكون الوجود مورداً وصغرىً لتلك الكبرى؛ لخصوصيّة في الوجود يأتي ذكرها في الأمر اللاحق.

٢. تقدّم في فصلٍ سابقٍ أنّ مفهوم الوجود العامّ البديهيّ ـ بحسب العلم الحصوليّ التصوّري ـ اعتبارٌ عقليّ وانتزاعٌ ذهنيّ ومفهومٌ فلسفيّ، وهو غير حقيقة الوجود ومصداقه الخارجيّ؛ إذ لا يمكن أن ترسّم حقيقة الوجود

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، للشيرازي، مصدر سابق: ص١٨٢.

(٢) المصدر السابق: ص١٨٢ـ ١٨٣.

الخارجيّة بكنهها في الأذهان؛ وذلك لأنّ حقيقة الوجود الأصليّة كونها وثبوتها في الأعيان «وكلّ ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان، وإلّا لزم انقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها»[1]؛ لأنّ الشيء الذي حقيقته أنّه في الأعيان إمّا أن يأتي إلى الذهن مع حفظ ذاته وحقيقته وهويّته الثابتة له في الخارج، وهذا معناه انقلاب الخارج ذهناً، أي أنّ ما فرض في الخارج ليس كذلك، فيلزم اجتماع النقيضين، وهو بديهيّ الاستحالة. وإمّا أن نفترض أنّ ذلك الشيء يأتي إلى الذهن مع سلب ذاته وهويّته، وهذا محال أيضاً؛ لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه. «فالوجود يمتنع أن تحصل حقيقته في ذهنٍ من الأذهان، فكلّ ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكليّة والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجه من وجوهه وحيثيّة من حيثيّاته وعنوان من عناوينه، فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس، بل عموم أمرٍ لازمٍ اعتباريّ انتزاعيّ»[2]، فلا يمكن العلم حصولاً بحقيقة الوجود، ولا يمكن الإحاطة بكنه مصداقه الخارجيّ، إلّا عن طريق الكشف والمشاهدة الحضوريّة.

٣. إنّ قاعدة مغايرة المشكوك للمعلوم وإن أمكن التمسّك بها لإثبات المغايرة بين مفهوم الوجود الانتزاعيّ وبين حقيقة الوجود العينيّة، إلّا أنّ مدار البحث في الأصالة والاعتبار ـ الذي هو مورد النقض والإبرام ـ ليس في مفهوم الوجود العامّ الانتزاعيّ، ومغايرته للمصداق الخارجيّ لحقيقة الوجود، حتّى يتأتّى الإشكال المذكور، فإنّ هذا ممّا لا شكّ ولا ريب فيه، ولم يقع نزاع فيه

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٧.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٣٧ـ ٣٨، ولاحظ أيضاً ما تقدم في شرحنا لهذا الفصل، **الفلسفة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٤٣ وما بعدها.

أصلاً، وإنّما يدور البحث والنزاع في المقام حول حقيقة الوجود ومصداقه العيني الخارجيّ، فهل يمكن أن يقع الشكّ والترديد في المصداق الخارجيّ العيني لحقيقة الوجود بعد تصوّر مفهومه والعلم بحقيقته في الذهن حصولاً أم لا؟

إذا اتّضح ذلك نقول في مقام الإجابة عن الإشكال: إنّ حقيقة الوجود الأصيلة في الأعيان لا يمكن أن تأتي إلى الذهن بتصوّر حقيقتها حصولاً، ولا يمكن إدراكها أو الوقوف على كنهها إلّا بالشهود والعلم الحضوري، وما لا يمكن تصوّره وإدراكه بالعلم الحصولي، لا يمكن أن يقع الشكّ فيه من هذه الناحية أيضاً، لأنّ العلم والشكّ حصولاً مقسمه المفهوم في الذهن، وحقيقة الوجود لا تأتي إلى الذهن كي يُعلم أو يُشكّ بها، وأمّا ما يحصل في الذهن من مفهومٍ حاكٍ عن حقيقة الوجود، فليس هو إلّا أمراً اعتباريّاً انتزاعيّاً عقليّاً غير محفوظٍ فيه حقيقة الوجود، وإنّما يحكي عن تلك الحقيقة حكاية اللازم الانتزاعيّ عن ملزومه الذي هو منشأ انتزاعه ـ إذن حقيقة الوجود العينيّة قبل مشاهدتها والعلم بها علماً حضوريّاً، لا يتعلّق بها علم أصلاً، وبعد حضورها وشهودها لا يمكن أن يقع فيها الشكّ أو الترديد، لأنّ الحاضر شهوداً لا يمكن ولا يعقل أن يكون مشكوكاً.

وحينئذٍ لا يبقى أيّ مجال للإشكال المذكور، لأنّه استند إلى معلوميّة حقيقة الوجود في الذهن مع الشكّ بتحقّقها وثبوتها في الأعيان، وبعد تطبيق قاعدة كون المشكوك غير المعلوم، أثبت المغايرة، وطبق قاعدة ما لزم من وجوده تكرّره بلا نهاية فهو أمر اعتباري، وهذا الكلام من شيخ الإشراق اتّضح أنّه لا مجال له أصلاً، لأنّ حقيقة الوجود ـ كما تبيّن ـ لا يمكنها أن تأتي إلى الذهن، ولا يمكن إدراكها بالعلم الحصولي، فليس هناك صورة ذهنيّة وعلم حصوليّ لحقيقة الوجود، كما أنّه لا يقع الشكّ فيها أيضاً من هذه الجهة؛ إذ لا مفهوم لها، والعلم والشكّ حصولاً مقسمه المفهوم، فحقيقة الوجود ليست مشكوكة ولا معلومة

بالعلم الحصولي، فلا يكون العلم بها إلّا علماً حضوريّاً، وبعد مشاهدتها والعلم بها حضوراً، لا يبقى مجال للشكّ فيها، كي يقال: إنّ المشكوك غير المعلوم؛ لأنّ المعلوم بالعلم الحضوري إمّا أن يكون مشهوداً ومتحقّقاً وحاضراً عند العالم وإمّا أن لا يكون كذلك، فإن كان حاضراً ومشهوداً لا يقع الشكّ فيه، لأنّ المشهود لا يعقل أن يكون مشكوكاً، وكذلك لا يقع الشكّ فيه إن لم يكن حاضراً، لأنّه لا مفهوم له بحسب الفرض كي يُعلم بمفهومه ويُشكّ في تحقّقه وثبوته عيناً وخارجاً، فحقيقة الوجود غير قابلة للشكّ والترديد على أيّ حال.

هذا هو الجواب الذي اختاره المصنّف هنا في الردّ على الإشكال الثالث لشيخ الإشراق، وقد جاء هذا الجواب أيضاً بنفس الألفاظ والمضمون في رسالة للمصنّف موسومة بـ«المسائل القدسيّة» فلاحظ[1]. ويُعدّ الجواب المذكور من أدقّ الأجوبة وأمتنها.

ثمّ إنّ المصنّف قد أجاب عن الإشكال المذكور بإجابة أخرى أوردها في حاشية له على كتاب (شرح حكمة الإشراق) لقطب الدين الشيرازي، وهي قريبة المأخذ من الإجابة السابقة، إلّا أنّ المصنّف قد سلّط الضوء فيها على المثال الذي أورده القطب الشيرازي في شرحه، حيث مثّل للإشكال المتقدّم بوجود العنقاء قائلاً: «قد نفهم الوجود كوجود العنقاء ـ مثلاً ـ ونشكّ هل هو في الأعيان حاصل أم لا»[2].

ثمّ إنّ هناك جواباً ثالثاً عن الإشكال أشار له العلّامة الحلّي في شرحه على التجريد في معرض الاستدلال على مغايرة الوجود للماهيّة في التصوّر، حيث قال: «لا يُقال: إنّا قد نشكّك في ثبوت الوجود، فيلزم أن يكون ثبوته زائداً عليه

---

(١) **المسائل القدسية**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص٢٠٠ـ ٢٠١.

(٢) **شرح حكمة الإشراق**، قطب الدين الشيرازي، مصدر سابق: ص١٨٢.

ويتسلسل. لأنّا نقول: التشكّك ليس في ثبوت وجود للوجود، بل في ثبوت الوجود نفسه للماهيّة، وذلك هو المطلوب»[١].

وحاصل جوابه: أنّنا لا نشكّ في ثبوت الوجود لوجود الماهيّة كوجود ماهيّة العنقاء مثلاً، كي يلزم التسلسل المزعوم، وإنّما يكون شكّنا في ثبوت ذلك الوجود ـ المتصوّر والمعلوم في الذهن ـ لماهيّة العنقاء، وغاية ما يثبته هذا الشكّ هو كون الوجود غير الماهيّة، وأنّه زائد عليها في التصوّر، ولا يثبت مغايرة مفهوم الوجود لثبوته الخارجيّ ومصداقه العيني، والمغايرة بين الوجود والماهيّة الذي يثبته الشكّ المذكور هو المطلوب إثباته بحسب سياق كلام المحقّق الطوسي والعلّامة الحلّي.

ولكنّ هذا الجواب يعتمد ـ كما هو واضح ـ على فرض إمكان إدراك الوجود الخارجيّ إدراكاً حصوليّاً في الذهن، وقد اتّضح من إجابة المصنّف المتقدّمة أنّ مصداق الوجود العيني لا يمكن أن يتأتّى إلى الذهن حصولاً، ولا يمكن إدراكه إلّا بالعلم الحضوري والمشاهدة العيانيّة.

فالجواب الأوّل الذي ذكره المصنّف هو الأدقّ والأكثر انسجاماً مع مباني الحكمة المتعالية؛ لأنّ حقيقة الوجود الأصليّة، والتي هي في الأعيان لا غير، ولا يمكن أن تأتي إلى الأذهان «إمّا أن لا تكون حاضرة ولا مشهودة أصلاً، وإمّا أن تكون حاضرة ومشهودة، وحينئذٍ لا يعقل أبداً أن تكون مشكوكة»[٢].

بعد ذلك كلّه يقول المصنّف بأنّ الأولى أن يجعل هذا الإشكال المذكور في المقام إيراداً ونقضاً على حكماء المشّاء، ولا يصلح أن يكون إشكالاً وإيراداً على أصل نظريّة أصالة الوجود، فهو إشكال على طريقة الاستدلال لا على ذات

---

(١) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٣٦.

(٢) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٤٣٢ـ ٤٣٣، بتصرّف.

فكرة أصالة الوجود، وهذا هو الذي يظهر ـ كما يقول المصنّف ـ من كلمات شيخ الإشراق في كتابه (حكمة الإشراق)، حيث يظهر من كلامه جعل الإيراد والإشكال إلزاماً ونقضاً على ما استدلّ به حكماء المشّاء لإثبات زيادة الوجود على الماهيّة ومغايرته لها في الأعيان، حيث استدلّوا على الزيادة والمغايرة الخارجيّة بينهما، بأنّنا قد نعقل الماهيّة ونتصوّرها في الذهن، وذلك من قبيل ماهيّة العنقاء، ومع ذلك نشكّ في وجودها وتحقّقها الخارجيّ، وحيث إنّ المجهول والمشكوك لا يعقل أن يكون نفس ذات المعلوم ولا داخلاً فيه كجزء من أجزائه كما تقدّم، فلابدّ من الحكم بالزيادة والتغاير في الأعيان بين الوجود المشكوك والمجهول وبين الماهيّة المعلومة والمدركة في الذهن حصولاً، فيكون الوجود زائداً على الماهيّة ومغايراً لها في الواقع الخارجيّ[1].

---

(١) هذه النسبة إلى حكماء المشّاء غير ثابتة، بل هم يصرّحون بأنّ الزيادة والمغايرة بين الوجود والماهيّة في التصوّر الذهنيّ، لا في الواقع الخارجيّ، وقد صرّح بذلك ـ كما تقدّم ـ المحقّق الطوسي في التجريد، وكذلك في شرح التجريد للعلّامة الحلّي، حيث قال الطوسي: «فزيادته في التصوّر» **تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص١٠٦، وقال العلّامة الحلّي في توضيح ذلك: «إنّ قيام الوجود بالماهيّة من حيث هي هي إنّما يعقل في الذهن والتصوّر لا في الوجود الخارجيّ؛ لاستحالة تحقّق ماهيّة من الماهيّات في الأعيان منفكّة عن الوجود، فكيف تتحقّق الزيادة في الخارج والقيام بالماهيّة فيه؟! بل وجود الماهيّة زائد عليها في نفس الأمر والتصوّر، لا في الأعيان» **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٣٩.

ثمّ إنّ هذه النسبة من قبل المصنّف تتنافى مع ما سيصرّح به المصنّف لاحقاً من أنّه لا خلاف في كون التغاير بين الوجود والماهيّة في التصوّر والإدراك لا في الخارج، حيث يقول في هذا المجال: «ولا نزاع لأحد في أنّ التمايز بين الوجود والماهيّة إنّما هو في الإدراك» **الحكمة المتعالية** ، مصدر سابق: ج١ ص٦٧.

نعم، قد يظهر القول بالزيادة في الأعيان من بعض كلمات الشيخ الرئيس في التعليقات، حيث يقول: «الماهيّات كلّها وجودها من خارج، والوجود عرض فيها» **التعليقات،**

مصدر سابق: ص٢٢٤.

كما يظهر ذلك أيضاً من الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة، حيث يقول: «إنّه يصحّ منّا أن نعقل الماهيّة ونشكّ في وجودها، والمشكوك ليس نفس المعلوم، ولا داخلاً فيه، فإن قيل: هب أنّ الماهيّة لمّا أمكن تعقّلها عند عدمها الخارجيّ وجب أن تكون مغايرة لوجودها الخارجيّ، لكن يستحيل أنّ تعقل الماهيّة يعدّ عدماً في الذهن....» **المباحث المشرقية**، مصدر سابق: ج١ ص١١٥.

والظاهر من كلامه أنّه يتبنّى كون هذا النحو من الاستدلال ـ وهو أنّ المشكوك غير المعلوم ـ يثبت المغايرة بين الوجود والماهيّة وزيادة أحدهما على الآخر في الخارج وفي التصوّر الذهنيّ، ومن هنا نجد أنّ الفخر الرازي كان ملتفتاً إلى النقض والمعارضة الإلزاميّة التي أوردها شيخ الإشراق، حيث قال بعد سياق حجّته واستدلاله على الزيادة: «فإن قيل حجّتكم معارضته بالوجود، فإنّا نتصوّر حقيقته ونشكّ في حصوله في الأعيان، فيلزم أن يكون للوجود وجود» المصدر السابق، ثمّ تصدّى بعد ذلك للإجابة على هذا الإشكال بما يقرب ممّا ذكره العلّامة الحلّي في شرح التجريد، حيث قال: «فنقول: الشكّ في الشيء على ضربين، فإنّه تارةً يكون ذلك شكّاً في ثبوت أمرٍ له، وتارةً يكون شكّاً في ثبوته لأمر، والشكّ في الوجود ليس شكّاً في ثبوت وجود آخر له» ثمّ يشرع في بيان هذا الجواب مفصّلاً، فلاحظ. المصدر السابق: ج١ ص١١٥ـ١١٦.

ثمّ إنّ الشيخ حسن زادة آملي ذكر أنّ للحكيم النوري تعليقة في المقام نسب فيها القول بمغايرة الوجود للماهيّة وزيادته عليها في الأعيان، إلى شرذمة من حكماء المشّاء، حيث قال: «وللحكيم النوري تعليقة ها هنا في توجيه كلامه، بأنّ هذا مذهب شرذمة قليلة منهم، ووجه الأولويّة يؤول إليه عند التأمّل، وأمّا على مذهب الأكثرين منهم، فلا يتوجّه الأولويّة ظاهراً» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تصحيح وتعليق حسن زادة آملي: ج١ ص٩٨.

وقد حاول الشيخ حسن زادة آملي أن يوجّه قول المصنّف: «فهما متغايران في الأعيان» بقوله: «أي في مرتبة من مراتب نفس الأمر وهي الذهن، وليس المراد أنّ الوجود والماهيّة متغايران في الخارج، فإنّ زيادة الوجود على الماهيّة إنّما هي في العقل عندهم» المصدر

وعلى هذا النحو من الحجّة والاستدلال أورد شيخ الإشراق إشكاله النقضي، حيث نقض على حكماء المشّاء بعين حجّتهم واستدلالهم في مورد الوجود ذاته، لأنّ الوجود أيضاً ـ كوجود ماهيّة العنقاء مثلاً ـ نتصوّره ونتعقله في الأذهان، ومع ذلك نشكّ في كونه موجوداً ومتحقّقاً في الأعيان أم لا، فلو حكمنا لأجل ذلك بالمغايرة بين المعلوم والمشكوك، لاحتاج الوجود في ثبوته إلى وجود آخر، وهكذا، فيلزم التسلسل لا إلى نهاية، سلسلة مترتّبة وموجودة معاً بالفعل بلا منتهى، وهو بديهيّ الاستحالة.

وهذا ما يظهر من كلامه في حكمة الإشراق، حيث يقول: «إنّ مخالفي هؤلاء ـ أتباع المشّائين ـ فهموا الوجود وشكّوا هل هو في الأعيان حاصل أم لا؟ كما في أصل الماهيّة، فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل»[1].

والنقض والمعارضة لما ذكره حكماء المشّاء في هذه العبارة لشيخ الإشراق، هو ما فهمه أيضاً الشهرزوري في شرحه لحكمة الإشراق، فإنّه بعد أن استعرض استدلال المشّائين على مغايرة الوجود للماهيّة وزيادته عليها، قال في توضيح كلام الشيخ الإشراقي: «وأجيب بأنّ الوجود نفس الماهيّة في الأعيان وزائد عليها في الأذهان، ولو لزم من هذه الحجّة كون الوجود زائداً على الماهيّة في العين، للزم أن يكون وجود الوجود زائداً على ذلك الوجود»[2].

السابق. ولكن توجيهه هذا خلاف الظاهر جداً.

ولعلّ هذا التضارب بين الكلمات يرجع إلى عدم التمييز بين مرتبة الوجود الذهنيّ ومرتبة نفس الأمر، وقد أوضحنا في مباحث أصالة الوجود أنّ الوجود كما أنّه زائد على الماهيّة في التصوّر والذهن، فإنّه أيضاً زائد عليها ومغاير لها في مرتبة نفس الأمر والواقع، وإن كان أحدهما عين الآخر في الوجود الخارجيّ والواقعية بالمعنى الأخصّ، فلاحظ ما سبق من الأبحاث.

(١) **شرح حكمة الإشراق**، الشهرزوري، مصدر سابق: ص١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

وبنفس المضمون ما ذكره القطب الشيرازي في شرحه للكتاب، حيث قال: «ومخالفوهم [أي أتباع المشّائين] ألزموهم بعين هذه الحجّة، بأن قالوا: الوجود غير زائد على الماهيّة في الأعيان، وإلّا لزم التسلسل، للزوم كون وجود الوجود زائداً عليه بعين ما ذكرتم»[1].

وقد أكّد ذلك المصنّف أيضاً بقوله: «والأَولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزاميّة للمشّائين، كما فعله في حكمة الإشراق» ثمّ ذكر حجّتهم على زيادة الوجود على الماهيّة، وقال: «والشيخ ألزمهم بعين هذه الحجّة»، وهذا النقض والمعارضة الإلزاميّة كاشفة عن بطلان حجّتهم التي استندوا إليها لإثبات الزيادة والمغايرة بين الوجود والماهيّة، من دون أن يُراد بتلك المعارضة إبطال نظريّة أصالة الوجود.

ولكنّ المصنّف يقول قد اتّضح بطلان أصل الحجّة التي استند إليها شيخ الإشراق، وذلك من خلال ما أوردناه على الإشكال المزبور، وما أوردناه على شيخ الإشراق في اعتباريّة الوجود للزوم التسلسل «يجري مثله في أصل الحجّة فانهدم الأساسان».

وهنا ذكر الحكيم السبزواري احتمالين لبيان المراد من الأساسين المنهدمين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من الأساسين التالي: أنّ الأساس الأوّل هو ما اعتمده شيخ الإشراق في تقرير لزوم القول بزيادة مفهوم الوجود المعلوم تصوّراً على حقيقة الوجود في الأعيان المشكوكة التحقّق والثبوت، والأساس هو كون المشكوك من الوجود في العين غير المعلوم منه في التصوّر، وحيث إنّ المشكوك غير المعلوم، فيلزم التسلسل المستحيل كما تقدّم. وأمّا الأساس الثاني؛ فهو الذي اعتمده حكماء المشّاء لإثبات زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وهو كون الماهيّة المعلومة والمتصوّرة في الذهن غير وجودها الذي نشكّ في تحقّقه

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، قطب الدين الشيرازي، مصدر سابق: ص١٨٢.

وثبوته في الأعيان، وحيث إنّ المشكوك غير المعلوم، فيثبت بذلك زيادة الوجود على الماهيّة في الخارج.

وحينئذٍ يكون تقرير بطلان كلا الأساسين المذكورين بالبيان التالي: وهو أنّ الأساسين كليهما مبنيّان على فرض إمكان تصوّر الوجود وحصول صورته في الذهن؛ وذلك لأنّ الشكّ في الشيء فرع تصوّر ذلك الشيء، إذ إنّ الشكّ في الشيء عبارة عن تصوّره بنحو الإبهام والترديد، مضافاً إلى أنّ العلم والشكّ مقسمهما المفهوم في الذهن كما تقدّم، وهذا غير معقول بالنسبة إلى الوجود، حيث تبيّن ممّا سبق أنّ الوجود الخارجيّ المتأصّل في الأعيان لا يمكن أن يأتي إلى الذهن حصولاً، لأنّ الوجود كما ذكرنا حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وما هذه ذاته وحقيقته لا يعقل أن تحصل له صورة في الذهن، وإلّا لزم الانقلاب المستحيل كما تقدّم.

قال الحكيم السبزواري في تقرير هذا الاحتمال: «بأن يقال: الشكّ في الشيء بأن يتصوّر على سبيل الترديد، والوجود الخارجيّ لا يتصوّر، وما يتصوّر فهو أمر انتزاعيّ، فغاية الأمر أنّه يثبت المغايرة في الذهن لا في العين، فانهدم أساس الشيخ رحمه الله لزيادة الوجود على الوجود في العين، وأساس المشّائين لزيادته على الماهيّة في العين، فلا ينافي تأسيسه بهذا الأساس للزيادة في العقل في مبحث زيادة وجود الممكن على ماهيّته»[1].

وقال الشيخ حسن زادة آملي في تقرير ذلك أيضاً: «قوله: (لكن ما أوردناه عليه...) أي أوردناه على الشيخ الإشراقي يجري مثله في أصل حجّة المشّائين. وإنّما انهدم الأساسان لأنّهما مبنيّان على تصوّر الوجود؛ لأنّ الشكّ في الشيء مبنيّ على تصوّر ذلك الشيء، وقد بُيّن أنّ الوجود الخارجيّ لا يتصوّر، لأنّ الوجود

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦١، حاشية رقم (٢).

حقيقته أنّه في الأعيان، فيمتنع أن يتصوّر، وإلّا يلزم الانقلاب»[1].

الاحتمال الثاني: أنّ الأساسين المنهدمين كليهما يرجعان إلى ما ذكره شيخ الإشراق استدلالاً ونقضاً، فالمصنّف لا يريد أن يُبطل حجّة المشّاء التي أقاموها لإثبات زيادة الوجود على الماهيّة، وذلك اعتماداً على فكرة كون المشكوك غير المعلوم، بل هذه حجّة تامّة في نظر صدر المتألّهين، ولكنّها تثبت الزيادة بحسب التصوّر والتحليل العقلي، لا في الأعيان، وحينئذٍ يكون المراد من الأساس الأوّل المنهدم في كلام المصنّف هو استدلال شيخ الإشراق بفكرة كون المشكوك غير المعلوم، لإثبات اعتباريّة الوجود وعدم أصالته في الأعيان، وأنّه ليس في الوجود ما عين حقيقته الوجود؛ إذ لو كان الوجود في الأعيان للزم أن يكون الوجود موجوداً بوجودٍ زائد، فيلزم التسلسل المستحيل.

وأمّا الأساس الثاني المنهدم، فهو إيراد كلامه المزبور كنقض ومعارضة إلزاميّة على ما احتجّ به حكماء المشّاء لإثبات زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان.

المصنّف يريد أن يقول: إنّ هذين الأساسين منهدمان بما أثبتناه من أصالة الوجود، وإنّ حقيقته أنّه في الأعيان، فإنّ هذا يثبت استحالة مجيء الوجود إلى الذهن وحصوله فيه، وهذا يمنع التسلسل المذكور، ويُثبت الزيادة التي ذكرها حكماء المشّاء.

قال الحكيم السبزواري في معرض تقريره لهذا الاحتمال: «يمكن أن يُحمل الأساسان على استدلال الشيخ رحمه الله على زيادة الوجود على الوجود، وعلى نقضه حجّة المشّائين، بأن يكون معنى العبارة: أنّ ما أوردناه عليه في تصحيح مطلبنا من أصالة الوجود، يجري مثله في تصحيح أصل حجّة المشّائين في زيادة الوجود

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تصحيح وتعليق الشيخ حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٩٨ـ ٩٩.

على الماهيّة في التعقل، المعتبرة عندنا وعند القوم، كما ترى في مسفوراتهم.

والدليل على هذا المعنى قوله قُدِّسَ سِرُّه في حاشية حكمة الإشراق عند الكلام على هذا الدليل من الشيخ رَحِمَهُ الله: «هذا الوجه سواءً أورد نقضاً لحجّة المشّائين على كون الوجود زائداً على الماهيّة، أو أورد استدلالاً على أن ليس في الوجود ما عين حقيقته الوجود، فيندفع. وهذا كما ترى صريحٌ في المعنى الثاني»[1].

ولكنّ الاحتمال الأوّل هو الظاهر من سياق عبارة المصنّف، بغضّ النظر عمّا جاء في كتبه الأخرى.

(٤) لزوم التسلسل في النسب لا إلى نهاية

هذا الإشكال أيضاً من الإشكالات التي أوردها السهروردي في كتابه حكمة الإشراق، وحاصله: أنّ الوجود لو كان وصفاً للماهيّة وزائداً عليها في الأعيان، للزم أن يكون لهذا الوجود نسبة إلى الماهيّة، لكنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله. فيثبت بذلك ـ بحسب فهم المصنّف لكلمات الشيخ الاشراقي ـ أنّ الوجود لا تحقّق له في الأعيان كوصفٍ من أوصاف الماهيّة، فيكون أمراً اعتباريّاً انتزاعيّاً.

أمّا الملازمة، فهي واضحة؛ لأنّ كلّ شيء يقع وصفاً ونعتاً لشيء آخر بلحاظ الواقع العيني، لابدّ له من نسبة بينه وبين ذلك الشيء المتّصف به، كيما يصحّ بموجبها العروض والاتّصاف، ولولا ذلك لكانت بينهما الكثرة والغيريّة الذاتيّة، وهي تمنع من اتّصاف أحدهما بالآخر، فالاتّصاف يستدعي وجود النسبة.

وأمّا بطلان اللازم، فباعتبار أنّه لو كانت هناك نسبة حاصلة للوجود مع الماهيّة في الأعيان، لكانت تلك النسبة الواقعة بينهما موجودة في الخارج أيضاً، لأنّها بحسب الفرض نسبة حاصلة بين أمرين موجودين ومتحقّقين في الأعيان، والنسبة معنىً حرفيٌّ تابعةٌ في سنخ وجودها لوجود أطرافها، ومع فرض كون

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦١، الحاشية رقم (٢).

النسبة موجودة في الأعيان، يكون لوجودها نسبة إليها، فلوجود النسبة نسبة إلى تلك النسبة الموجودة، ثمّ ننقل الكلام إلى هذه النسبة الأخرى، فإنّها موجودة أيضاً، ولوجودها نسبة إليها، ولوجود النسبة نسبة أخرى إلى النسبة، وهكذا تتسلسل وجودات النسبة سلسلةً غير متناهية، وهو بديهيّ الاستحالة.

قال الشيخ في حكمة الإشراق: «وجهٌ آخر: هو أنّه إذا كان الوجود للماهيّة، فله نسبة إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة إليها، ويتسلسل إلى غير النهاية»[١].

وقال الشهرزوري شارح حكمة الإشراق في توضيح ذلك: «أقول: لو كان الوجود زائداً على الماهيّة عيناً، فلابدّ وأن يكون لذلك الوجود نسبة إلى تلك الماهيّة، ولهذه النسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة أخرى، وتتسلسل وجودات النسبة إلى غير النهاية، مترتّبة مجتمعة معاً إلى غير النهاية، وذلك محال، نشأ من أخذ الوجود زائداً على الماهيّة»[٢].

الإجابة عن الإشكال

أجاب المصنّف عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ الروابط والنسب بين الأشياء عموماً لا وجود لها في متن الأعيان، وإنّما وجودها وثبوتها في التعقّل والتحليل الذهنيّ فحسب، فكلّ نسبة قائمة بين شيئين عبارة عن تحليل ذهنيّ واعتبار وانتزاع عقليّ لا وجود له في متن الأعيان. وإذا كان حال النسبة كذلك، فإنّها لا تتوفّر فيها ضوابط وشرائط التسلسل البديهيّ الاستحالة؛ وذلك لأنّ من شرائط التسلسل المستحيل أن يفرض بين أجزاء سلسلته غير المتناهية ثبوت العليّة والمعلوليّة المترتّبة والمجتمعة في الوجود العينيّ، وسلسلة النسب المذكورة في الإشكال ليست كذلك، لأنّ

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، الشهرزوري، مصدر سابق: ص١٨٣.

(٢) المصدر السابق.

تسلسلها المفروض عبارة عن انتزاع عقليّ وتحليل ذهنيّ اعتباريّ لا تحقّق له في الثبوت العينيّ، فينقطع بانقطاع الملاحظات والاعتبارات العقليّة، لأنّه متى ما توقّف المعتبر عن فرض النسبة واعتبارها التحليليّ الذهنيّ، تنقطع سلسلة النسب المفروضة بين النسبة ووجودها في الذهن؛ إذ «التسلسل في الأمور الاعتباريّة ينقطع باعتبار الانقطاع العقليّ»[1].

الجواب الثاني: لو سلّمنا وقبلنا أنّ للنسب عموماً وجوداً وثبوتاً في متن الأعيان، وأنّها ليست من الاعتبارات العقليّة والتحليلات الذهنيّة، مع ذلك لا يتمّ الإشكال المذكور، لأنّه لا توجد في المقام نسبة ثابتة بين الوجود والماهيّة في الأعيان؛ وذلك لما تقدّم مراراً من أنّ هناك وحدة وعينيّة بين الماهيّة والوجود في الثبوت الخارجيّ والواقع العينيّ، فليس بينهما أيّ مغايرة أو إثنينيّة كي تقع النسبة بينهما في الأعيان، إذن مع فرض ثبوت الوجود في الأعيان لا يلزم وقوع النسبة بينه وبين الماهيّة، فلا يلزم من ذلك التسلسلُ المذكور في الإشكال. وليست النسبة المفروضة بين الوجود والماهيّة إلّا بحسب التحليل العقليّ، فإنّ للعقل ـ كما تقدّم ـ أن يحلّل بعض الموجودات الممكنة، فيجد أنّ بينها جهة امتياز وجهة اشتراك، فيطلق على جهة امتياز الشيء عن غيره مفهوم الماهيّة، أي ذاته وحقيقته وهويّته التي يمتاز بها عن غيره، كما يطلق على جهة الاشتراك بين تلك الموجودات الممكنة مفهوم الوجود؛ لأنّه مشترك المعنى بين الجميع كما سبق، ثمّ بعد تصوّر هذين المفهومين والمعنيين المتغايرين في الاعتبار العقليّ والتحليل الذهنيّ، يلاحظ العقل بهذا الاعتبار أنّ بينهما اتّصافاً ونسبة، وأنّ الماهيّة بهذا الاعتبار تتّصف بالوجود، وأنّ هناك نسبة قائمة بينهما في التحليل الذهنيّ والاعتبار العقليّ، وقد ذكرنا في الجواب الأوّل أنّ نسبة انتزاعيّة كهذه لا تحقّق لها

---

(١) **المسائل القدسية**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص٢٠٢.

في الأعيان، وهي بهذه الصفة لا تتوفّر فيها شرائط التسلسل المستحيل، بل تنقطع سلسلتها المفروضة بانقطاع الملاحظات والاعتبارات العقليّة، فتنقطع متى ما توقّف المعتبر عن فرضها واعتبارها في الذهن.

(٥) للسهروردي أيضاً

هذا أيضاً من الإشكالات التي أوردها السهروردي في كتابه (حكمة الإشراق)، ويمكننا أن نستوضحه في قياس استثنائي بالبيان التالي:

لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان لكان عرضاً من مقولة الكيف قائماً بالجوهر، لكنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فقد أوضحناها مفصّلاً في الإشكال الأوّل والثاني، وحاصل ما ذكرناه: أنّ الوجود لو كان متحقّقاً في الأعيان فإنّه لا يُعقل أن يكون جوهراً؛ لما ثبت في محلّه من أنّ الوجود وصفٌ للماهيّة عارضٌ عليها قائمٌ بها، فالوجود ـ على فرض تحقّقه ـ ليس جوهراً، بل هو عرضٌ، الماهيّة قابلةٌ له ومتّصفةٌ به.

إذن لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان، لكان عرضاً وهيئة في الشيء الذي هو الماهيّة، وليس هذا العرض واحداً من المقولات السبعة النسبيّة؛ لأنّ هذه المقولات قد أُخذ في مفهومها وتعريفها كونها هيئة حاصلة من نسبة شيء إلى شيء آخر، ومن الواضح أنّ مفهوم الوجود ليس كذلك؛ إذ لا يؤخذ في تعريف مفهوم الوجود النسبة إلى شيء من الأشياء، فليس الوجود من المقولات النسبيّة، كما أنّه أيضاً ليس من مقولة الكمّ؛ لأنّ الكمّ هو العرض الذي يقبل القسمة بالذات، كما أنّ ذاته تدريجيّة سيّالة غير قارّة في بعض أنواعه وهو الزمان، وهذا ما لا يؤخذ في تعريف الوجود كما هو واضح، فالوجود الذي هو عرض من الأعراض ـ بحسب الفرض ـ ينحصر في كونه من مقولة الكيف، أي إنّه عرض وصفة وهيئة قارّة، لا تقبل النسبة ولا القسمة لذاتها، فلا تحتاج في تصوّر

مفهومها إلى فرض التجزّؤ والانقسام، ولا إلى الإضافة والنسبة إلى شيء، وهذا هو حدّ الكيف وتعريفه عند المشّائين. فلو كان الوجود حاصلاً في الأعيان، لكان عرضاً من مقولة الكيف قائماً بالجوهر.

وأمّا بالنسبة إلى بطلان التالي، فباعتبار استلزامه المحاذير التالية:

١. أنّ حكماء المشّاء قد حكموا وقرّروا في محلّه بأنّ موضوع العرض ومحلّه لابدّ أن يكون متقدّماً وسابقاً على ما يعرضه بالوجود، لأنّ الأعراض ـ كما هو ثابت عندهم ـ من المحمولات بالضميمة، لا من الخارج المحمول، فاتّصاف شيءٍ بها وثبوتها لشيء من ثبوت الشيء لشيء، وقاعدة الفرعيّة تقرّر أنّ ثبوت شيءٍ لشيء وعروضه عليه فرعٌ لثبوت ذلك الشيء ووجوده في الرتبة السابقة، فلا يعرض الشيء على الشيء إلّا بعد فرض وجود ذلك الشيء المعروض في رتبة سابقة، ومعروض الوجود ـ بحسب الفرض ـ هو الماهيّة، كما تبيّن ذلك من خلال توضيح الملازمة وبيانها، فالوجود الذي فرض كونه عرضاً وعارضاً على الماهيّة، لا يمكن أن يكون عارضاً عليها إلّا بعد فرض ثبوت الماهيّة ووجودها في الرتبة السابقة، فتكون الماهيّة ثابتة وموجودة قبل وجودها العارض عليها، فيلزم من ذلك تقدّم وجود الماهيّة على وجودها بالوجود، فيتقدّم الوجود على الوجود، والمتأخّر ـ كما تبيّن ـ عارض ومتوقّف على المتقدّم، وهو أمر مستحيل؛ لاستلزامه محذور الدور، والذي هو عبارة عن توقّف الشيء على نفسه، أي توقّف الوجود اللاحق العارض للماهيّة على الثبوت والوجود الذي يكون للماهيّة قبل وجودها المحمول عليها، فيتوقّف وجود الماهيّة على وجودها، وهو بيّن الاستحالة؛ لرجوعه إلى التناقض؛ إذ يلزم أنّ ما فرض علّة ومتوقَّفاً عليه ـ بالفتح ـ ليس كذلك، وكذا ما فرض معلولاً ومتوقِّفاً ـ بالكسر ـ لا يكون كذلك، وهو من اجتماع النقيضين البديهيّ الاستحالة.

٢. لو كان الوجود عرضاً من الأعراض وكيفيّة من الكيفيّات بلحاظ

التحقّق والثبوت الخارجيّ ـ كما هو المفروض في التالي ـ للزم أن تكون النسبة بينه وبين سائر الأعراض والكيفيّات هي نسبة العموم والخصوص من وجه، فتكون العرضيّة والكيفيّة أعمّ من الوجود من وجه، أي بينهما وبين الوجود جهة اتّحاد والتقاء وجهتي اختلاف وافتراق، أمّا جهة الالتقاء فواضحة، وهي موارد الماهيّات الممكنة؛ إذ يصدق عليها وعلى وجودها مفهوم الوجود، وهو واضح، كما يصدق عليها أيضاً مفهوم العرض والكيف، لأنّ وجودها بحسب الفرض كيفيّة وهيئة عارضة على ماهيّات الممكنات، فيصدق عليها مفهوم الوجود كما يصدق عليها في الوقت ذاته مفهوم الكيف والعرض. وأمّا جهتا الافتراق، فمن جانب الوجود يفترق عن الكيف والعرض في صدقه على واجب الوجود في الأعيان، فإنّ واجب الوجود يصدق عليه مفهوم الوجود، ولا تصدق عليه مفاهيم الأعراض والكيفيّات التي هي مقولات ماهويّة؛ وذلك لأنّ واجب الوجود ـ كما سيأتي ـ صرف الوجود وواجب الوجود من جميع الجهات، وماهيّته إنيّته، فوجوده عين ذاته وهويّته، ولا ماهيّة له بالمعنى الأخصّ، كي يعرض عليها وجوده ويكون كيفاً وعرضاً من الأعراض، فوجوده ليس عرضاً ولا كيفاً، فلا يصدق على وجوده إلّا مفهوم الوجود، ولا يعقل أن يكون وجوده عبارة عن هيئة وكيفيّة عارضة على ذاته وهويّته.

وأمّا من جانب الأعراض والكيفيّات، فإنّها تفترق عن مفهوم الوجود بنفس مقولة الكيف والعرض وأنواعها المندرجة تحتها، وذلك من قبيل الكيف المحسوس، فإنّه يصدق عليه الكيفيّة والعرضيّة من حيث ذاته وماهيّته، ولا يصدق عليه من هذه الحيثيّة مفهوم الوجود.

إذن لو كان الوجود كيفاً وهيئة عارضة على الماهيّات الممكنة، لكانت النسبة بينه وبين مفهوم الكيفيّة والعرضيّة هي نسبة العموم من وجه، وهذا أمر يتنافى مع ما هو ثابت ومسلّم به في محلّه، من أنّ مفهوم الوجود البديهيّ العامّ أعمّ

مطلقاً من سائر المفاهيم والمقولات الماهويّة؛ إذ لا مصداق لماهيّة من الماهيّات في الواقع الخارجيّ إلّا بالوجود ومع الوجود، فلا مصداق موجود لماهيّة من الماهيّات في الأعيان إلّا ومفهوم الوجود صادق عليه، فهو أعمّ المفاهيم جميعاً.

٣. لو كان الوجود عرضاً من الأعراض، للزم أن يكون قائماً بمحلّه وموضوعه المحمول عليه والحالّ فيه، ومعنى قيامه بالمحلّ أنّه موجود به في الأعيان، فيكون محتاجاً ومفتقراً في وجوده إلى المحلّ. هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر فإنّ المحلّ أيضاً محتاج ومفتقر في تحقّقه إلى الوجود، فيلزم قيام الوجود بالمحلّ وافتقاره إليه، وقيام المحلّ بالوجود وافتقاره إليه، فدار القيام والافتقار، وهذا هو الدور المصرّح البديهيّ الاستحالة؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، الذي مرجعه إلى اجتماع النقيضين.

والفرق بين هذا المحذور والمحذور الأوّل: أنّ الأوّل يلزم منه محذور الدور مباشرة، وهو تقدّم الشيء على نفسه، وأمّا الثاني فهو لزوم الدور الذي يستلزم تقدّم الشيء على نفسه.

وقد نصّ شيخ الإشراق على هذا الإشكال بقوله: «وأيضاً إذا كان الوجود في الأعيان زائداً على الجوهر، فهو قائم بالجوهر، فيكون كيفيّة عند المشّائين، لأنّه هيئة قارّة لا تحتاج في تصوّرها إلى اعتبار تجزّؤ وإضافة إلى أمرٍ خارج، كما ذكروا في حدّ الكيفيّة. وقد حكموا مطلقاً أنّ المحلّ يتقدّم على العرض من الكيفيّات وغيرها، فيتقدّم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثمّ لا يكون الوجود أعمّ الأشياء مطلقاً، بل الكيفيّة والعرضيّة أعمّ منه من وجه. وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحلّ، ومعنى أنّه قائم بالمحلّ أنّه موجود بالمحلّ مفتقرٌ في تحقّقه إليه، ولا شكّ أنّ المحل موجودٌ بالوجود، فدار القيام، وهو محال»[1].

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، الشهرزوري، مصدر سابق: ص١٨٤.

إذن: لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان زائداً على الماهيّة لكان هيئة وعرضاً من مقولة الكيف قائماً بالجوهر الذي هو الماهيّة، لكنّ التالي باطل لاستلزامه المحاذير الثلاثة المتقدّمة، فالمقدّم ـ وهو حصول الوجود في الأعيان ـ مثله في البطلان.

الإجابة عن الإشكال

حاول المصنّف أن يجيب عن هذا الإشكال بمجموعة من الأجوبة، وقد أوردها بطريقة متداخلة وغير فنيّة ولا منهجيّة، ولكنّنا نحاول فرزها وتوضيحها بالنحو التالي:

الجواب الأوّل: يعتمد المصنّف في جوابه هذا على ما أثبته في فصلٍ سابق من أنّ حقيقة الوجودات الخارجيّة عبارةٌ عن هويّات عينيّة متشخّصات بذواتها، غير موصوفة ولا مندرجة تحت مفهوم كليّ ذاتيّ كالجنس أو النوع أو الحدّ، وهذا ما ينفي كون حقيقة الوجود العينيّة جوهراً أو كيفاً أو أيّ جنس من الأجناس والمقولات العالية، التي هي عبارة عن ماهيّات كليّة مقوّمة لما يندرج تحتها من الأفراد.

بيان ذلك: إنّ كافّة الأجناس والمقولات العشر العالية قد أُخذ في حدّها وتعريفها كونها ماهيّاتٍ كلّيةً مقوّمة للأنواع والأفراد المندرجة تحتها.

فمقولة الجوهر ـ مثلاً ـ قد ذكر حكماء المشّاء في تعريفها: أنّها ماهيّة كليّة حقُّ وجودها في الأعيان أن لا تكون في موضوع. وكذا ذكروا في تعريف مقولة الكمّ: بأنّها ماهيّة كليّة إذا وجدت في الخارج كانت قابلة بذاتها للقسمة والمساواة واللا مساواة. وهكذا ذكروا في تعريف مقولة الكيف والأين وسائر المقولات العالية الكليّة، النسبيّة منها وغير النسبيّة. هذا من جانب.

ومن جانبٍ آخر: قد اتّضح من البحوث الماضية أنّ الوجود هويّة عينيّة متشخّصة بذاتها، ولا يمكن أن تأتي بحقيقتها إلى الذهن لتكون مفهوماً وماهيّة كليّة وجنساً كليّاً من المقولات العالية، كما أنّ الوجودات الخارجيّة عبارة عن

هويّات عينيّة متشخّصة غير مندرجة تحت واحد من المفاهيم الكليّة والمقولات الماهويّة، فلا تكون تلك الماهيّات الكليّة داخلة في حدّها وتعريفها ولا مقوّمة لذاتها وحقيقتها، فلا يصدق على تلك الوجودات العينيّة ماهيّة الجوهر ولا أيّ ماهيّة من الماهيّات العرضيّة فليست حقيقة الوجود جوهراً ولا كيفاً ولا كمّاً ولا غير ذلك من المقولات الأخرى؛ لعدم كون الوجود كليّاً من الكلّيات الذاتيّة أو العرضيّة الماهويّة، ولعدم اندراج الوجودات العينيّة تحت واحد من تلك الكلّيات كمفهومي الجنس والنوع وغيرهما.

نعم، نحن نؤمن ـ كما تقدّم ـ بأنّ الوجود في الخارج متّحد بالماهيّات نحواً من أنحاء الاتّحاد، وهو ـ كما سبق أيضاً ـ من اتّحاد المتحصّل باللا متحصّل، ولكن هذا لا يعني حصول الإثنينيّة والزيادة والتعدّد وقيام الوجود وتقوّمه بالماهيّات الموجودة به في الأعيان، كما بيّنا.

وبهذا البيان يتّضح عدم تماميّة ما ذُكر من المحاذير الثلاثة التي حاول السهروردي أن يثبت من خلالها بطلان التالي في القياس الاستثنائي الذي أوضحناه في تقرير الإشكال؛ وذلك لأنّ تلك المحاذير تعتمد جميعها افتراض كون الوجود الثابت للماهيّة في الأعيان عرضاً من ماهيّة الكيف، وقد اتّضح بطلان هذا الفرض وعدم تماميّته.

الجواب الثاني: لو سلّمنا أنّ الوجود من الأعراض القائمة بالماهيّات في الأعيان، ولكنّه مع ذلك لا يُعقل أن يكون عرضاً من مقولة الكيف؛ وذلك لما ذكرناه من أنّ المقولات والأجناس العالية قد أُخذ في حدّها وتعريفها كونها ماهيّات كليّة عامّة وشاملة لما يندرج تحتها من الأنواع، فالكيف ماهيّة كليّة عرضيّة لا تقبل القسمة ولا النسبة لذاتها. وأمّا الوجود فقد اتّضح أنّه ليس كذلك؛ لما بيّناه من أنّ حقيقة الوجود العينيّة متشخّصة بذاتها، ولا يمكن أن تأتي بكنهها وحقيقتها إلى الذهن لتكون مفهوماً وماهيّة كليّة من الأجناس والمقولات

العالية، وكذا الوجودات الخارجيّة هويّات عينيّة متشخّصة بذواتها غير مندرجة تحت المقولات الكليّة الماهويّة.

إذن: الكيف ماهيّة كليّة، وحقيقة الوجود ليست كذلك. فلو سلّمنا أن حقيقة الوجود من الأعراض القائمة بالماهيّات في الأعيان، مع ذلك لا يُعقل أن تكون حقيقة الوجود وهويّته عرضاً من مقولة الكيف الكليّة؛ وذلك لتشخّصها وعدم كليّتها. وإذا بطل حقيقة الوجود العينيّة من مقولة الكيف العرضيّة، يتّضح أيضاً بطلان المحاذير الثلاثة المتقدّمة والمذكورة سابقاً لإثبات بطلان التالي في القياس الاستثنائي المتقدّم الذي قرّرنا به الإشكال؛ وذلك لأنّها جميعاً تعتمد على فرض كون الوجود عرضاً من مقولة الكيف، وهو فرضٌ باطل كما تبيّن.

وأمّا مفهوم الوجود العامّ البديهيّ الذي هو أمرٌ ذهنيّ، فهو وإن كان من المحمولات والأعراض العامّة، حيث إنّه يعرض الماهيّات ويُحمل عليها في الذهن، كما أنّه وإن كان أيضاً من المفاهيم الكليّة الشاملة والصادقة على جميع الوجودات العينيّة والهويّات الخارجيّة، ولكنّه من المفاهيم الفلسفيّة الانتزاعيّة، فهو كما تقدّم مشتقّ من الوجود الانتزاعيّ العقليّ المصدريّ اللازم لما يصدق عليه من الوجودات في الأعيان، وحديثنا في المقام ليس في هذا اللازم العقليّ الانتزاعيّ وما يشتقّ منه من مفهوم الوجود العامّ البديهيّ، وإنّما حديثنا هنا في ذات الملزوم وهو حقيقة الوجود العينيّة، والتي تُمثّل ـ بحسب ما نرى ـ الأصالة وترتّب الآثار في الأعيان، «فكلّ ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكليّة والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهاً من وجوهه وحيثيّة من حيثيّاته وعنواناً من عناوينه، وليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس، بل عموم أمر لازم اعتباريّ انتزاعيّ كالشيئيّة للأشياء الخاصّة من الماهيّات المتحصّلة المتخالفة المعاني»[١].

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ص٣٧ـ ٣٨.

فما هو عامّ وكليّ وعارض ومحمول على الماهيّات وزائد عليها، خارج عن محلّ البحث، وهو بالنسبة إلى سائر الماهيّات ـ كما تقدّم ـ عرضيّ خارج عن حدودها وذواتها، فهو عرضيّ بالنسبة إليها في مقابل الذاتيّ، وليس هو عرضاً في مقابل الجوهر كما قد يُتوهّم.

وأمّا ما هو في دائرة البحث ـ وهي الوجودات والهويّات العينيّة ـ فإنّه لا عموم ولا كليّة فيه. فلو سلّمنا كونها أعراضاً، لا يعقل أن تكون من مقولة الكيف الكليّة، بل ولا من سائر المقولات التسع العرضيّة؛ لما تقدّم في الجواب السابق.

إذن ما ذكرتموه من أنّ الوجود لو كان متحقّقاً في الأعيان، فلا يعقل أن يكون من مقولة الجوهر، لأنّه وصف للماهيّة وهيئة قائمة بها، فلابدّ أن يكون عرضاً من الأعراض، وليس هو إلّا مقولة الكيف العرضيّة، غير تامّ؛ لأنّ الجوهريّة والعرضيّة مقسمها الماهيّة الكليّة، والوجود ليس كذلك كما تبيّن. فإذا لم يكن الوجود جوهراً في الأعيان، فكذلك هو ليس بعرض، فلا يلزم من نفي الجوهريّة ثبوت العرضيّة الكيفيّة، ولا سائر الأعراض الأخرى.

نعم، لو كان الحديث حول الكليّة، وثبت أنّها ليست من مقولة الجوهر، فلابدّ أن تكون من مقولة العرض؛ لأنّ أيّ ماهيّة من الماهيّات إمّا أن تكون من مقولة الجوهر أو تكون إحدى المقولات التسع العرضيّة؛ لأنّها إذا وجدت في الخارج إمّا أن توجد لا في موضوع مستغنٍ عنها، فتكون ماهيّةً جوهريّة، وإمّا أن توجد في موضوع لا يمكنها أن تستغني عنه، فتكون حينئذٍ ماهيّةً عرضيّة، وهذا ناتجٌ عن حصرٍ عقليٍّ دائرٍ أمرُه بين النفي والإثبات، وتكون النسبة بينهما نسبة التناقض، لا يجتمعان ولا يمكن أن يرتفعا، فإمّا أن يكون وجود الماهيّة في موضوع وإمّا أن يكون لا في موضوع، ولكنّ هذا مختصّ ـ كما هو واضح ـ بالماهيّات الكليّة، وأمّا حقيقة الوجود العينيّة فليست كذلك كما تبيّن؛ إذ إنّ الوجود العينيّ ليس من الماهيّات الكليّة.

الجواب الثالث: يحاول المصنّف أن يجيب عن الإشكال في المقطع الثالث من عبارته ـ التي نحن بصدد بيانها ـ من خلال الردّ على ما ذُكر في المحذور الأوّل والثالث لإبطال التالي، حيث ذُكر في الأوّل لزوم محذور الدور مباشرةً وهو تقدّم الشيء على نفسه، وفي الثالث لزوم الدور ذاته الذي يستلزم بدوره تقدّم الشيء على نفسه. ويجيب المصنّف على ذلك بأنّ محذور الدور أو تقدّم الشيء على نفسه إنّما يلزم لو كان الوجود عرضاً من الأعراض قائماً في موضوع، وكان له ثبوت في نفسه، ولموضوعه الذي يقوم به ثبوت أيضاً في نفسه، وكان ثبوت الوجود في نفسه عين ثبوته لموضوعه؛ وذلك لأنّ الموضوع يختلف عن الوجود في الثبوت، فيكون للموضوع وجودٌ وثبوتٌ سابقٌ على الوجود القائم به، فيلزم الدور أو تقدّم الشيء على نفسه. ولكنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ لا يفتقر الوجود إلى موضوع يقوم به.

بيان ذلك: إنّ الوجود العيني لا يعقل أن يكون عرضاً من الاعراض، قائماً بموضوع يختلف عنه في الثبوت والتحقّق، وسابق عليه في ذلك؛ لأنّ ثبوت الأعراض لموضوعاتها يختلف تماماً عن نحو ثبوت الوجود للماهيّة؛ إذ إنّ للأعراض ـ كما هو معروف وثابت في محلّه ـ ثبوتاً ووجوداً في نفسها، كما أنّ لموضوعاتها القائمة بها أيضاً ثبوتاً ووجوداً آخر في أُنفسها، غاية ما في الأمر أنّ ثبوت الأعراض ووجوداتها في نفسها عين وجودها وثبوتها لغيرها، ذلك الغير الذي هو ذات الموضوع، وهذا يعني أنّ هناك نحوين من كان التامّة ونحواً ثالثاً من كان الناقصة، فلدينا كان التامّة لذات العرض في نفسه، وكان تامّة أخرى للموضوع، وكان الناقصة أيضاً، التي هي عبارة عن الوجود الناعت للموضوع، بمعنى كون وجود العرض وجوداً ناعتاً لموضوعه الحالّ فيه، وهو الذي يسمّى بالوجود لغيره.

ويقال في بيانه: إنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره. فللعرض

وجود وثبوت في نفسه، وهي كان التامّة الأولى، وللموضوع أيضاً وجود وثبوت في نفسه، وهي كان التامّة الثانية، ولدينا حيثيّة الناعتيّة في وجود العرض، فوجود العرض ناعت لموضوعه، ووجوده في نفسه عين وجوده لغيره، وهذه هي كان الناقصة.

وهذا بخلاف حال الوجود وثبوته للماهيّة؛ إذ لا يوجد إلّا ثبوتٌ واحدٌ وكان تامّة واحدة، فليس للوجود ثبوتٌ في نفسه على حدة وللماهيّة ثبوتٌ آخر مختلفٌ عن ثبوت الوجود وتحقّقه، ثمّ يكون ذلك الوجود الثابت في نفسه ناعتاً للماهيّة، كي يُقال بلزوم الدور أو محذوره، بل إنّ ثبوت الوجود للماهيّة عين تحقّقها. فالماهيّة ثابتة وموجودة بنفس الوجود الثابت لها، وثبوت الوجود وتحقّقه في الأعيان عين ثبوت الماهيّة وتحقّقها. فليس الوجود كالأعراض الناعتة بوجودها لموضوعاتها، حتّى يفتقر في تحقّقه إلى موضوعٍ ثابتٍ ومتقدّمٍ عليه بالثبوت في الرتبة السابقة، لكي يلزم الدور أو تقدّم الشيء على نفسه، بل الوجود ثابتٌ في نفسه، وثبوته وتحقّقه عين تحقّق الماهيّة، وليس لدينا إلّا ثبوت واحد وكان تامّة واحدة، فلا دور.

إذن: يعتني هذا الجواب الثالث بالردّ على المحذورين الأوّل والثالث المذكورين في تالي القياس الاستثنائي المتقدّم فحسب.

ثمّ إنّ قول المصنّف في مقطع سابق من عبارته: «وما هو الأعراض العامّة والمفهومات الشاملة للموجودات إنّما هو الوجود الانتزاعيّ العقليّ المصدريّ الذي اشتقّ منه مفهوم الموجود بما هو موجود» يشير به أيضاً إلى الردّ على المحذور الثاني المذكور في القياس الاستثنائي، والذي كان حاصله: أنّ الوجود لو كان كيفاً لكانت النسبة بينه وبين مقولة الكيف نسبة العموم من وجه، وهو يتنافى مع كون الوجود أعمّ الأشياء مطلقاً، والجواب على ذلك في عبارة المصنّف هو أنّ مفهوم الوجود الانتزاعيّ الفلسفيّ يبقى مفهوماً عامّاً وشاملاً لجميع

الموجودات بما هي موجودة حتّى وإن كان الوجود العينيّ الخارجيّ من مقولة الكيف العرضيّة؛ وذلك لأنّ مفهوم الوجود ليس مفهوماً ولا معقولاً أوّليّاً ماهويّاً مقوّماً لمصاديقه الخارجيّة، كي يلزم ما ذُكر من المحذور، وإنّما هو من المعقولات الثانية الفلسفيّة الانتزاعيّة، فيبقى عرضيّاً عامّاً ومفهوماً شاملاً وصادقاً على جميع الموجودات الخارجيّة، سواءً كانت تلك الموجودات من مقولة الكيف أم من غيرها.

الجواب الرابع: وهو الجواب الذي يختاره المصنّف في المقام، وحاصله: أنّ الوجود عين الماهيّة الجوهريّة أو الماهيّة العرضيّة في الأعيان، فوجود الجوهر جوهر بذاته، لا بجوهريّة أخرى زائدة على ذاته ووجوده، وكذا وجود العرض عرض بذاته، لا بعرضيّة أخرى زائدة على وجوده، فلا إثنينيّة ولا عروض للوجود على الماهيّة الجوهريّة أو العرضيّة في الأعيان، بل الوجود في الخارج عين الماهيّة، فالوجود الجوهريّ في الأعيان جوهر، لأنّ الجوهريّة عين ذاته، والوجود العرضيّ في الأعيان عرض، لأنّ العرضيّة عين ذاته، وليس عروض الوجود على الماهيّة إلّا في الاعتبار الذهنيّ بحسب التحليل العقليّ.

إذن المصنّف يختار في نهاية المطاف فكرة العينيّة بين الوجود والماهيّة في الأعيان، وأمّا ما ذكره المصنّف في جواب سابق من أنّ الوجود في الأعيان لا جوهر ولا عرض، فهو مبنيّ على فكرة المغايرة بين الوجود والماهيّة ذاتاً وحكماً، ولكن على ما يختاره المصنّف من فكرة العينيّة يكون الوجود جوهراً وعرضاً، والجوهريّة والعرضيّة عين ذاته.

وهذا الذي ذكره المصنّف هنا ينسجم تماماً مع القراءة التي اخترناها في أصالة الوجود، والتي كانت مبنيّة ـ كما تقدّم ـ على فكرة العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وأنّ الماهيّة نحو الوجود الذي هو عين الوجود في الواقع الخارجيّ.

ولا ينسجم ما ذكره مع القراءة المشهورة بين المتأخّرين لأصالة الوجود،

والتي تعتمد على فكرة المغايرة بين الوجود والماهيّة في الأعيان، وأنّ الماهيّة في الخارج تمثّل حدّ الوجود ومنتهاه العدميّ.

نعم، حاول الشيخ جوادي آملي أن يقرأ عبارة المصنّف ـ بتكلّف ـ بنحوٍ ينسجم مع القراءة المشهورة لأصالة الوجود وكيفيّة علاقة الوجود مع الماهيّة، حيث فسّر كلام المصنّف بأنّ الوجود يتّصف بالجوهريّة والعرضيّة بعرض الماهيّة، فيأخذ حكم الجوهريّة والعرضيّة من الماهيّة من باب المجاز العقليّ ومن باب سراية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، حيث قال: «إنّ عرضيّة الوجود أمر تبعيّ، وبيان ذلك: إنّ الوجود ذاتاً وهويّة لا جوهر ولا عرض، ولكن حيث إنّ الوجود في الخارج متّحد مع الجواهر والأعراض، وحيث إنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى المتّحد الآخر، فيسري حكم العرضيّة والجوهريّة في الماهيّة إلى الوجود، بمعنى أنّ وجود الجوهر جوهر بالتبع، ووجود العرض عرض بالتبع»[1][2].

وبنفس البيان ما ذكره السيّد رضي الشيرازي في شرحه للأسفار، حيث قال: «وحاصله: أنّ ما ذكرنا من أنّ الوجود ليس بجوهر ولا عرض، إنّما هو شأنه بحسب الذات، وأمّا بالعرض فيتّصف بالجوهريّة والعرضيّة، وليس هذا إلّا بسبب قرينة السوء وجاره المظلم، وقد يؤخذ الجار بجرم الجار، وإلّا فحقيقته الإطلاقيّة باقية بحالها. فالوجود بحسب ذاته وشأنه غير متلوّن بلون الجوهريّة والعرضيّة، بل متلوّن بهما بالعرض»[3].

---

(١) لابدّ وأن يكون مراده من قوله: (بالتبع) ليس ما هو بالتبع الاصطلاحي، وهو الاتّصاف بالشيء حقيقة بتبع شيء آخر كما تقدّم، وإنّما مراده ما (بالعرض) اصطلاحاً، أي الاتّصاف بالشيء مجازاً عقليّاً من قبيل (جرى الميزاب)، وإلّا لما كان جواباً عن الإشكال، بل تسليم به كما هو واضح.

(٢) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٤٣٧.

(٣) **الإسفار عن الأسفار**، السيد رضي الشيرازي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي،

والذي دعاهم إلى تفسير كلام المصنّف بالاتّصاف بالعرض، هو ما تبنّوه في تفسير أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث ذهبوا إلى كون الماهيّة أمراً عدميّاً، وحيثيّتها غير حيثيّة الوجود، فلا تسري أحكامها إلى الوجود الأصيل إلّا بالعرض والمجاز العقليّ، ومن باب تسرية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

ولكنّنا سبق وأن بيّنّا أنّ المحكم من كلمات صدر المتألّهين صريح في البناء على القراءة التي اخترناها في تفسير نظريّة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وأنّ الماهيّة نحو الوجود لا حدّه ومنتهاه، ومن الواضح أنّ نحو الشيء عين ذات الشيء، فيتّصف الوجود بأحكام الماهيّة كالجوهريّة والعرضيّة اتّصافاً حقيقيّاً، وهو ما يتطابق مع عبارته في المقام.

وعلى أقلّ التقادير ـ كما تقدّم أيضاً ـ لا يمكننا أن ننسب إلى المصنّف القراءة المشهورة لأصالة الوجود بشكلٍ قاطع، فيكون بيان كلام المصنّف وتفسيره باتّصاف الوجود بأحكام الماهيّة من الجوهريّة والعرضيّة اتّصافاً بالعرض لا يخلو عن تكلّفٍ واضحٍ مخالفٍ لصريح عبارته في المقام، التي يؤكّد فيها على اختياره كون الوجود في العرض متّصفاً بالعرضيّة وفي الجوهر متّصفاً بالجوهريّة، وهو صريح في العينيّة، لا في الاتّصاف بأحكام الماهيّة بالعرض، وإلّا لكان هذا الجواب في حقيقته وجوهره عين الجواب السابق الذي ينكر فيه اتّصاف الوجود بأحكام الماهيّة من عرضيّة وجوهريّة، ولما كان هناك أيّ معنى للتعبير بقوله: «على أنّ المختار عندنا أنّ وجود الجوهر جوهر... الخ»، والشاهد على ذلك أيضاً قوله في نهاية المطاف: «لما مرّ من أنّ الوجود لا عروض له للماهيّة في نفس الأمر، بل في الاعتبار الذهنيّ بحسب التحليل العقليّ» فلا مغايرة في الحيثيّة بين الوجود والماهيّة إلّا بهذا الاعتبار المذكور، وهو معنى العينيّة.

طهران، ٢٠٠٢م: ج١ ص٨٠.

أضواء على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**إنّه قد بقي عدّة شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينيّة**).

أوّلاً: إنّ عبارة المصنّف هذه صريحة في أنّ هذه الإشكالات والتفصيّات من ملحقات بحث أصالة الوجود الذي سبق التعرّض له في الفصل الرابع تحت عنوان: (في أنّ للوجود حقيقة عينيّة) فذكْر هذه الإشكالات في ذيل الفصل السابع ـ كما فعل المصنّف ـ غير فنّي.

ثانياً: إنّ المصنّف قد فهم بحسب هذه العبارة أنّ الوجوه التي أوردها شيخ الإشراق إنّما هي إشكالات وشبهات على نظريّة أصالة الوجود، وأنّه يريد نفي ثبوت الوجود وتحقّقه في متن الأعيان، ولكن ما نفهمه نحن من عبارته ـ كما سيأتي ـ أنّه ليس بصدد نفي تحقّق الوجود في متن الأعيان، بل هو بصدد نفي زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**إن كان الوجود في الأعيان صفة للماهيّة**).

إنّ هذه العبارة واضحة في أنّ كلام شيخ الإشراق في زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان، لا في أصل ثبوت الوجود وتحقّقه خارجاً، فقد يكون الوجود ثابتاً برأيه في متن الأعيان، ولكن ليس بنحو زائد على الماهيّة، وإنّما بنحو العينيّة كما قرّرناه في مبحث أصالة الوجود.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**فلا قابليّة ولا صفتيّة**).

أي: لا قابليّة من جهة الماهيّة القابلة للوجود بحسب الفرض، ولا صفتيّة من جهة الوجود المفروض كونه صفة للماهيّة في الأعيان.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**فالماهيّة موجودة مع الوجود لا بالوجود**).

أي: إنّ الوجود كونٌ في الماهيّة ووصفٌ لها، وليس كون الماهيّة وثبوتها بنحو كان التامّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(فالمقدّم كذلك).**

المقدّم هو كون الوجود في الأعيان صفة للماهيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(والجواب عنه: باختيار أنّ الماهيّة... الخ).**

يجيب المصنّف عن الإشكال بجوابين، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الجواب الأوّل منهما بنائيّ، يسلّم فيه المصنّف بأنّ الوجود لو كان متحقّقاً في الأعيان لكان صفة زائدة على الماهيّة، ثمّ يجيب في هذا الضوء عن الإشكال، وأمّا الجواب الثاني فهو جواب مبنائي، ينكر فيه تحقّق الوجود في الأعيان بنحوٍ زائد على الماهيّة، بل الوجود متحقّق في الخارج، وليس هو زائداً على الماهيّة، وإنّما هو عين ذاتها وهويّتها، فلا يرد الإشكال بكلّ شقوقه المذكورة في تالية.

ومن هذا البيان يتّضح: عدم تماميّة ما صوّره الشيخ حسن زادة آملي، من أنّ الجواب الأوّل نقضيّ والآخر حلّي، حيث قال: «وقوله: (والجواب عنه) أي الاختيار للشقّ الأخير، والجواب بالنقض. ثمّ أجاب عنه بالحلّ وهو قوله الآتي: (ثمّ إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود... الخ)»[1].

ثمّ إنّ المصنّف يحاول في جوابه الأوّل أن يثبت عدم بطلان الشقّ الثالث المذكور في شقوق تالي الإشكال المتقدّم، ولكنّ بتسليم المبنى لا بالنقض، كما أشرنا.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(كما أنّ المعيّة الزمانيّة الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر، حتّى يكون للزمان زمان إلى غير النهاية).**

جاء هذا المثال في كلمات المحقّق الطوسي في شرحه على الإشارات، وذلك في ضمن ردّه على إشكال الفخر الرازي على الشيخ الرئيس، حيث قال: «واعلم

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صحّحه وعلّق عليه حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٩١.

أنّه إنّما نبّه هاهنا على وجود الزمان قبل كلّ حادث، لوجود القبليّة والبعديّة الخاصّتين به» إلى أن يقول بعد تقريره لمعاني القبليّة والبعديّة: «إذا تقرّرت هذا المعاني، فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح، بأنّ هذه القبليّات لو كانت موجود في الخارج، لكانت القبليّة الواحدة قبل موجود آخر بقبليّة أخرى ويتسلسل؛ وذلك لأنّ الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبليّة لذاته، وتلحق ما سواه ممّا يقع فيه القبل»[1].

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(كاتّصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به).**

من قبيل اتّصاف الجسم بالبياض في متن الأعيان.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(بل هما في الواقع أمرٌ واحد).**

أي: إنّ الوجود عين الماهيّة في متن الأعيان، وهذا إنّما ينسجم مع القراءة التي اخترناها لتفسير أصالة الوجود، ولا ينسجم مع القراءة المشهورة التي تفترض أنّ الماهيّة حدّ الوجود ومنتهاه؛ لأنّ الحدّ غير المحدود.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(بعض الحافّين حول عرش التحقيق).**

المراد به المحقّق الطوسي[2].

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(هويّة مغايرة للأوّل).**

مراده من الأوّل واجب الوجود، وهو المبدأ الأوّل تبارك وتعالى.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(فهي [أي الماهيّة] من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود).**

ذكرنا في البحوث الماضية الفارق الاصطلاحي بين عنواني ما بالعرض وما بالتبع، فما بالعرض اصطلاحاً هي القضيّة التي يكون المحمول فيها عارضاً على

---

(١) **شرح الإشارات**، المحقّق الطوسي، مصدر سابق: ج٣ ص١٠٣ـ١٠٦.

(٢) وقد جاءت عبارته المذكورة في متن **شرح الإشارات**، مصدر سابق: ج٣ ص٢٦٨ـ ٢٦٩، النمط السادس.

موضوعه عروضاً مجازيّاً، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، ومن تسرية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، من قبيل نسبة الجريان إلى الميزاب في قولنا: «جرى الميزاب»، وأمّا ما بالتبع اصطلاحاً، فهي القضيّة التي يكون المحمول فيها عارضاً على موضوعه عروضاً حقيقيّاً، ولكن بتبع شيء آخر يكون هو المتّصف بالمحمول أوّلاً وبالذات، من قبيل نسبة الجريان إلى القاطرة التي تجري خلف العربة في قولنا: «جرت القاطرة» فإنّ نسبة الجريان إليها نسبة حقيقيّة وليست مجازيّة، ولكنّها نسبة بالتبع، والواضح في هذه النسبة أنّ الجريان المنسوب إلى القاطرة شيء وله وجوده الخاصّ به، والجريان المنسوب إلى العربة شيء آخر وله وجوده الخاصّ به، وفي هذه النقطة تختلف هذه التبعيّة عن التبعيّة المذكورة في كلام المحقّق الطوسي، فإنّ التبعيّة في كلامه لا يراد بها التبعيّة الاصطلاحيّة، التي يكون فيها وجودان في الخارج، أحدهما تابع للآخر في وجوده وتحقّقه، ولكنّه مختلف عنه ومغاير له، وإنّما يريد من التبعيّة في عبارته هذه التبعيّة الانتزاعيّة بحسب عالم نفس الأمر والتحليل الذهنيّ؛ إذ لو لم يجعل الجاعل الوجود في متن الأعيان لما كان للماهيّة ثبوت في نفس الأمر ولما أمكننا انتزاع هويّة الوجود وماهيّته، فبحسب التحقّق النفس الأمريّ والتحليل الذهنيّ يكون ثبوت وانتزاع الماهيّة تابعاً لجعل الوجود من قبل الجاعل، وإن كان المجعول في متن الأعيان شيئاً واحداً بلا تعدّد ولا إثنينيّة ولا تبعيّة خارجيّة عينيّة، فالماهيّة ثابتة في نفس الأمر ومنتزعة في التحليل الذهنيّ تبعاً لثبوت وتحقّق أصل الوجود الخاصّ وجعله في الأعيان، وهي غير التبعيّة الاصطلاحيّة المستلزمة لثبوت الإثنينيّة الخارجيّة العينيّة بين التابع وحكمه من جهة والمتبوع وحكمه من جهة أخرى.

• قوله قدس سره: **(أنّ الماهيّة متّحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتّحاد)**.

إنّ التعبير بالاتّحاد يوهم المغايرة والإثنينيّة بين الوجود والماهيّة في متن الأعيان؛ وذلك لأنّ الاتّحاد فرع المغايرة والإثنينيّة، ولعلّ هذه التعبيرات وغيرها

هي التي أوهمت من جاء بعد صدر المتألّهين كالحكيم السبزواري وغيره، حيث تبنّوا فكرة الإثنينيّة والمغايرة في الحيثيّة بين الوجود والماهيّة في متن الأعيان، وأن يُمثّل بأصالته الواقعيّة العينيّة، والماهيّة تمثّل حدّه ومنتهاه العدميّ، ومن الواضح أنّ حيثيّة الحدّ غير حيثيّة المحدود، ولكنّ المصنّف يؤكّد في عبارته اللاحقة على فكرة العينيّة، حيث يقول: «والماهيّة متّحدة محمولة عليه، لكن في مرتبة هويّة ذاته، لا كالعرض اللاحق» ونحن لا ننكر وقوع التشويش في عبارات المصنّف، وعدم الوضوح في أنّه تبنّى فكرة العينيّة أو الاتّحاد والإثنينيّة.

• قوله قدس سره: (**لأنّها [أي الماهيّة] هي الأصل في الأحكام الذهنيّة**).

الذي نفهمه من هذه العبارة هو ما بيّناه في مباحث أصالة الوجود، من أنّ وظيفة الذهن بحسب العلم الحصوليّ هي معرفة الأشياء، ومن الواضح أنّ معرفة الأشياء لا تتمّ إلّا من خلال ما به الامتياز، دون ما به الاشتراك، فإنّ العقل يجعل ما به الامتياز (وهو الماهيّة) هو الأصل والموضوع، وما به الاشتراك (وهو الوجود) تابعاً له ومحمولاً عليه؛ لأنّ العقل إنّما يتعرّف على حقيقة الشيء من خلال ماهيّته، ثمّ يثبت الوجود بعد ذلك لتلك الحقيقة المعلومة، فيقول مثلاً: الإنسان موجود، أي إنّ الإنسان المعلوم الحقيقة والماهيّة قد ثبت له الوجود.

• قوله قدس سره: (**وسيجيء أنّ ها هنا تقدّماً غير الخمسة المشهورة**).

سيأتي البحث في أقسام التقدّم والتأخّر ج٣، ص٢٥٥ وما بعدها من المتن.

• قوله قدس سره: (**بلا اعتبار الوجود**).

لا اعتبار عدم الوجود، لأنّه محال؛ إذ إنّ الماهيّة لا يمكن أن تكون إلّا في ظرف الوجود.

• قوله قدس سره: (**مغايرة الماهيّة للوجود واتّصافها به أمر عقليّ... الخ**).

تارة يطلق العقل ويراد به الوجود الذهنيّ في قبال الوجود الخارجيّ،

والوجود الذهنيّ ـ كما سيأتي ـ أيضاً نحو من أنحاء الوجود الخارجيّ، ولكنّه إذا قيس إلى وجودٍ آخر في الأعيان سُمّي ذهنيّاً، وهو فاقد لآثار ذلك الوجود المقيس إليه.

وأخرى يطلق العقل ويُراد به تلك المرتبة الفائقة في النفس الإنسانيّة، وهي التي تقوم بعمليّة التحليل والتركيب واستنباط الأحكام والنتائج المختلفة، سواءً كان ما تقوم بتحليله وتركيبه وجوداً ذهنيّاً أم خارجيّاً.

وهنا عندما يقول المصنّف بأنّ «مغايرة الماهيّة للوجود واتّصافها به أمر عقليّ» يريد بذلك الإطلاق الثاني للفظ العقل، ولا يريد من العقل الوجود الذهنيّ في قبال الوجود الخارجيّ؛ ولذا قال لاحقاً: «لكنّ العقل من شأنه أن يأخذ الماهيّة وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجيّ والذهنيّ معها ويصفها به»، فإنّ قوله هذا واضح في التمييز بين العقل والوجود الذهنيّ في قبال الوجود الخارجيّ.

وهذا العقل بإطلاقه الثاني هو المقصود من لفظ (الذهن) في قول المصنّف: «إنّما يكون في الذهن لا في الخارج».

وأمّا قوله في العبارة ذاتها: «إذ الكون في العقل أيضاً وجودٌ عقليّ» فالمقصود من لفظ العقل فيه العقل بإطلاقه الأوّل، أي الوجود الذهنيّ في قبال الوجود الخارجيّ، وكذا أراد المصنّف الإطلاق ذاته عندما قال: «وإن كانت [أي الماهيّة] في الذهن أيضاً غير منفكّة عن الوجود».

فالمصنّف استعمل لفظي العقل والذهن باستعمالين في عبارة واحدة، فينبغي الالتفات وعدم الخلط بين الاستعمالين.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(هذه الملاحظة أيضاً)**.

أي: تلك الملاحظة العقليّة التحليليّة الفائقة التي بيّنها في قوله: «وبالجملة».

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(كيف تتّصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له)**.

أي: اتّصاف الماهيّة بنحو الوجود الخاصّ بها أو اتّصافها بالوجود المطلق الشامل لذلك الوجود الخاصّ.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**اعتبار كونها تخلية الماهيّة في ذاتها عن جميع أنحاء الوجود**).

أي: اعتبار كون الملاحظة العقليّة للماهيّة بالحمل الأوّلي ومن حيث هي هي، والماهيّة بهذا اللحاظ ليست إلّا هي خالية في ذاتها عن جميع أنحاء الوجود.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**مخلوطة غير موصوفة به**).

أي: إنّ الماهيّة بالحمل الشائع وباعتبارها نحواً من أنحاء الوجود، متّحدة بالوجود، غير موصوفة به.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**على أنّ لنا مندوحة عن هذا التجشم**).

المندوحة هي الفسحة والسعة، والتجشم هو التقحّم والتكلّف.

وهذا هو الجواب الثاني على إشكال قاعدة الفرعيّة، وليس هو من مختصّات صدر المتألّهين بل ذكره المحقّق الداماد في كتابه القبسات، حيث نصّ على أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود من قبيل الهليّة البسيطة لا المركّبة، قال في القبسات: «إنّ وجود الشيء في أيّ ظرف ووعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحوق أمر ما به وانضمامه إليه، وإلّا رجع الهل البسيط إلى الهل المركّب، وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء... الخ»[1].

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وكأنّ إطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهيّة والوجود من باب التوسّع أو الاشتراك**).

الاشتراك المقصود في العبارة هو الاشتراك اللفظي، والمصنّف لا يريد أن يقرّر الاشتراك اللفظي بين نحوي الاتّصاف، لأنّ الاتّصاف مشترك معنوي بين جميع أقسامه وأنحائه، وليست تلك الأنحاء إلّا مراتب متفاوتة لمعنى واحد يطلق عليه

(١) **القبسات**، الداماد، مصدر سابق: ص٣٧.

لفظ الاتّصاف، ومن هنا نجد أنّ المصنّف جاء بأداة التشبيه، حيث قال: «وكأنّ إطلاق لفظ الاتّصاف» بمعنى أنّ الاختلاف الواسع والتفاوت الكبير بين نحوي الاتّصاف [الاتّصاف في الهليّة المركّبة والاتّصاف في الهليّة البسيطة] لا ينفي الاشتراك المعنوي بينهما، وإطلاق لفظ الاتّصاف عليهما بمعنى واحد، ولكنّه يكاد يوحي إلى الذهن أنّهما نوعان متباينان، وأنّ إطلاق لفظ الاتّصاف على اتّصاف الماهيّة بالوجود الذي هو مطلب هل البسيطة ومفاد كان التامّة إمّا أن يكون من باب التوسّع والمجاز، عطفاً على المعنى الحقيقي الذي هو الاتّصاف في مفاد كان الناقصة، وإمّا أنّه من باب الاشتراك اللفظي بينه وبين الاتّصاف في مطلب هل البسيطة ومفاد كان التامّة. ولكنّهما في الواقع ليسا كذلك، بل التفاوت الكبير بينهما لا يجعلهما نوعين متباينين للفظ الاتّصاف، وإنّما هما فردان ومرتبتان لنوع ومعنى واحد مشتركان في لفظ الاتّصاف اشتراكاً معنويّاً.

قال الحكيم السبزواري في توضيح هذه العبارة: «أي: كاد أن يكون هكذا للبون البعيد الذي بينه وبين المراتب الأُخر، وإلّا فالألفاظ موضوعة بإزاء المعاني العامّة اللا بشرطيّة، وإن كان بين المراتب المندرجة فيها غاية الخلاف»(١).

• قوله قدس سره: (**فإنّه ليس كإطلاقه على الارتباط... الخ**).

أي: إنّ إطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهيّة والوجود ليس كإطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال.

• قوله قدس سره: (**بل اتّصافها بالوجود من قبيل اتّصاف البسائط بالذاتيّات لاتّحادها بها**).

أي: لاتّحاد الماهيّة بالوجود في الأعيان، واتّصاف البسائط بالذاتيّات

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٨.

كاتّصاف الأعراض البسيطة في الخارج بذاتيّاتها من جنس وفصل منتزعين من مادّة وصورة عقليّتين، من قبيل اتّصاف البياض بكونه لوناً مفرّقاً لنور البصر. ثمّ إنّ تمثيل المصنّف باتّصاف البسائط الخارجيّة بذاتيّاتها يعطي إشارة واضحة بأنّه يؤمن بأنّ الواقع العينيّ بسيط غير مركّب من حيثيّتين مختلفتين، حيثيّة الماهيّة وحيثيّة الوجود، وهذا لا ينسجم إلّا مع القراءة التي اخترناها في تفسير نظريّة أصالة الوجود، ولا ينسجم مع القراءة المشهورة التي تؤمن بالتعدّد والتغاير الحيثويّ بين الوجود والماهيّة في الأعيان.

• قوله قدس سره: (**فيلزم وجودها قبل وجودها**).

أي: يلزم تحقّق الوجود وثبوته قبل الوجود؛ لأنّه يكون من القضيّة بشرط المحمول، وهو بديهيّ البطلان كما بيّنا.

• قوله قدس سره: (**المجرّدة عن الوجود والعدم**).

أي: المجرّدة عن الموجوديّة والمعدوميّة بالحمل الأوّلي وبلحاظ الصدق في الأعيان، وليس المراد مفهومي الوجود والعدم، فإنّ الماهيّة مجرّدة عنهما بالحمل الأوّلي وبلحاظ عالم المفاهيم، وليس في ذلك أيّ محذور.

• قوله قدس سره: (**وأجيب عنه...**).

هذه العبارة ظاهرة في عدم ارتضائه لهذا الجواب، وذلك لأنّ هذا الجواب يبتني على التسليم بأنّ الوجود لو كان متحقّقاً في الأعيان لكان قائماً بالماهيّة وكان صفة لها، وهذا ما لا يقبله المصنّف، كما هو واضح من جوابه اللاحق.

• قوله قدس سره: (**ما يكون بحسب نفس الأمر**).

مراده من نفس الأمر: الوجود الخارجي العيني.

• قوله قدس سره: (**وإن أُريد بها**).

أي: بالموجودة والمعدومة.

• قوله قدس سره: (**بكونه نفسها أو جزأها**).

أي: بكون المأخوذ في مرتبة الماهيّة نفس الماهيّة أو جزأها.

• قوله قدس سره: (**فنختار أنّه قائم بالماهيّة من حيث هي، بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حدّ نفسها**).

هذا الفرض فيه خروج عن محلّ البحث، لأنّ الحديث يدور حول الماهيّة الموجودة في متن الأعيان، وليس حديثنا في الماهيّة من حيث هي، وكون الماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة أمرٌ واضحٌ لا نزاع فيه، وليس هو محلّ استشكال، ولعلّ الذي أوهم هذا المجيب هو اصطلاح «المعدومة والموجودة» فإنّ المراد بذلك الموجوديّة والمعدوميّة بلحاظ الواقع الخارجيّ، وليس المراد مفهوم الوجود ومفهوم العدم، كي يقال إنّ مفهوم الماهيّة من حيث هي وبالحمل الأوّلي لم يؤخذ فيه مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم.

• قوله قدس سره: (**والفرق بين الموضعين**).

مراده من الموضعين: الممثّل له، وهما: الماهيّة والوجود، والمثال، وهما: الجسم والبياض.

• قوله قدس سره: (**الجسم بهذه الحيثيّة**).

أي: في حدّ ذاته ووجوده.

• قوله قدس سره: (**وجود البياض ومقابله**).

أي: وجود البياض ومقابل وجود البياض الذي هو عدمه، فيكون التقابل بينهما تقابل التناقض.

• قوله قدس سره: (**فإنّها في الخارج عين الوجود**).

أي: إنّ الماهيّة عين الوجود في الواقع الخارجيّ، وكلامه هذا صريح في مبنى العينيّة، لا مبنى الاتّحاد والمغايرة في الحيثيّة.

• قوله قدس سره: (**فلا اتّصاف لها بالوجود بحسبه**).

أي: الاتّصاف للماهيّة بالوجود بحسب الخارج.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وإن لم يقتض الفرعيّة**).

كلّما جرت قاعدة الفرعيّة في موردٍ، كانت قاعدة الاتّصاف أيضاً جاريةً في ذلك المورد، ولكن ليس كلّما جرت قاعدة الاتّصاف في مورد، كانت قاعدة الفرعيّة جارية أيضاً، ففي الهليّات البسيطة ومفاد كان التامّة تجري قاعدة الاتّصاف من دون جريان قاعدة الفرعيّة. نعم، في الهليّات المركّبة ومفاد كان الناقصة كما تجري قاعدة الاتّصاف كذلك تجري قاعدة الفرعيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وكذا في العقل للخلط بينهما كما في الخارج**).

مراده من العقل هنا الوجود الذهنيّ في قبال الوجود الخارجيّ، وذلك بقرينة المقابلة في قوله: «كما في الخارج».

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**إلّا في نحو ملاحظة عقليّة**).

مراده من العقل في هذه العبارة: تلك المرحلة الفائقة من النفس، والتي هي الجوانب التحليليّة في العقل.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**جانبي الخلط والتعرية**).

الخلط بحسب المصداق والحمل الشائع، والتعرية بحسب المفهوم والحمل الأوّلي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**فيصفها العقل به**).

أي: إنّ العقل يصف الماهيّة بالوجود.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل**).

أي: إنّ العقل يدرك بالتحليل الذهنيّ أنّ المفهوم من الوجود غير المفهوم من الماهيّة في الذهن. ولا يريد المصنّف أن يثبت بهذه العبارة التغاير الحيثويّ بينهما في متن الأعيان.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**مع اتّحادهما في الواقع جعلاً ووجوداً**).

هذه العبارة من المصنّف صريحة في إيمانه بأنّ الماهيّة مجعولة في الأعيان، ولكن

ليس بجعلٍ مستقلّ، بل بجعلٍ واحدٍ بسيطٍ من خلال جعل الوجود، فهما مجعولان بجعلٍ واحدٍ بسيط، وإن كان المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(وقريب ممّا ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب... الخ)**.

إنّما قال قريب ببعض الوجوه؛ لما سوف يبديه لاحقاً من جهة الموافقة وجهة المخالفة بين كلامه وكلام السيّد السند.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(الوجود المصدريّ أو مفهوم الموجود)**.

ذكرنا سابقاً أنّ المراد من الوجود المصدريّ هو مفهوم الوجود الملحوظ بشرط لا، أي بشرط لا عن الحمل، وهو بهذه الملاحظة غير قابل لاشتقاق مفهوم (الموجود) منه، فبينه وبين مفهوم (الموجود) نحو من المغايرة اللحاظيّة، ويُقابله مفهوم الوجود غير المصدريّ، وهو الملحوظ لا بشرط عن الحمل، فهو قابل للحمل على غيره، ومعناه كمفهوم الموجود المشتقّ الذي يُحمل على غيره كسائل المشتقّات الأخرى.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(بعض أهل التدقيق)**.

مراده: السيّد السند. ويلقَّب أيضاً بسيّد المدقّقين الشيرازي، كما يلقّب أيضاً بصدر المدقّقين، وقد ذكرنا ترجمته في هوامش سابقة.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(لا يجوز عروض الوجود المصدريّ أو مفهوم الموجود للماهيّة في نفس الأمر)**.

ليس مراده من العروض هنا عروض المفاهيم الذهنيّة للماهيّات في نفس الأمر والواقع الخارجيّ، بل مراده من ذلك أنّ مصداق ومحكي مفهوم الوجود المصدريّ أو مصداق ومحكيّ مفهوم الموجود بالحمل الشائع لا يجوز أن يكون عارضاً لمصداق ومحكيّ مفهوم الماهيّة بالحمل الشائع وبلحاظ نفس الأمر والواقع العينيّ الخارجيّ؛ وذلك لأنّ حديثه ـ كما هو واضح من عبارته ـ في الماهيّات بلحاظ الواقع ومتن الأعيان، ومن الواضح أنّه لا يريد أن يثبت أنّ

مفهوم الوجود أو الموجود لا يعرضان الماهيّة في الواقع العيني، لأنّ هذا الأمر بيّن وبديهيّ لا يتفوّه به عاقل، فإنّه لا يعقل أن يكون هناك عروض بين طرفين أحدهما خارجيّ والآخر ذهنيّ، والقرينة على ذلك قوله لاحقاً: «وأيضاً مفهوم الموجود متّحد مع الماهيّات»؛ إذ لا يعقل أن تتّحد المفاهيم الذهنيّة بالماهيّات في متن الأعيان.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(مفهوم الوجود متّحد مع الماهيّات)**.

مراده من الاتّحاد العينيّة بقرينة قوله لاحقاً: «لأنّهما في نفس الأمر أمر واحد لا تغاير بينهما أصلاً».

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(لأنّ العقل وإن وجد الماهيّة خالية عنه بذاتها)**.

المراد من العقل هنا تلك المرتبة الفائقة في النفس التي تسمّى مرتبة التحليل الذهنيّ، ومراده من هذه العبارة أنّ الماهيّة في ذاتها وبحسب التحليل الذهنيّ خالية عن الوجود، لأنّ الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(لكنّه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به، لأنّه يجدها حينئذٍ موجودة)**.

أي: إنّ العقل وإن كان يجد الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي وبالحمل الأوّلي خالية عن الوجود، فيمكن أن تكون بهذا اللحاظ وفي هذه المرتبة موصوفة به وهو عارض عليها، ولكنّه بعد هذه المرتبة أي بلحاظ الحمل الشائع تكون موجودة، فلا يراها العقل بهذا اللحاظ موصوفة بالوجود، لأنّها بلحاظ الحمل الشائع موجودة، فلا معنى لعروض الوجود عليها، وإلّا للزم أن تكون موجودة قبل أن تكون موجودة، فالماهيّة في الذهن موجودة بالحمل الشائع ولا معنى لعروض الوجود عليها.

وقوله: «موصوفة به» أي: إنّ الماهيّة موصوفة بالوجود بالمعنى المصدريّ.

• قوله قدس سره: (**ولا يلزم من ذلك**).

أي: ولا يلزم من كون الماهيّة موجودة بالحمل الشائع بعد مرتبة ذاتها من حيث هي.

وهذا العبارة بداية للإجابة عن إشكال مقدّر بيّناه في شرح المطالب.

• قوله قدس سره: (**فإنّ من صدق المشتقّ لا يلزم قيام مبدأ الاشتقاق**).

أي: من صدق الموجوديّة على الماهيّة في قولنا مثلاً: «الشجر موجود» لا يلزم قيام مبدأ الاشتقاق وهو الوجود بالماهيّة، بل أحدهما عين الآخر في نفس الأمر والواقع الخارجيّ.

• قوله قدس سره: (**وعندنا أمر حقيقي عينيّ بذاته**).

يريد أن يقول أنّ مفهوم الوجود والموجود لهما مصداق حقيقي بالذات في متن الأعيان، فهو يقول بأصالة المصداق الخارجيّ، لا المفهوم الذهنيّ، فإنّه اعتباريّ عند الجميع.

• قوله قدس سره: (**بلا اعتبار أمر آخر**).

أي: بلا احتياج إلى حيثيّة تقييديّة، وإن كان قد يفتقر إلى الحيثيّة التعليليّة.

• قوله قدس سره: (**اتّحاد الوجود مع الماهيّة**).

مراده من الاتّحاد العينيّة، كما اتّضح من عباراته السابقة.

• قوله قدس سره: (**ليس في الوجود ما عين ماهيّته الوجود**).

قد ذكر لبيان هذه العبارة عدّة تفسيرات، نشير فيما يلي إلى بعضها:

التفسير الأوّل: وهو المنسجم مع ما ذكرناه في تقرير الإشكال، وحاصله: أنّ المراد من الماهيّة في العبارة هي الماهيّة بالمعنى الأعمّ وما به الشيء هو هو، والمراد هنا الواقع العينيّ ودار الوجود برمّتها، ويكون معنى العبارة هكذا: إنّه لا يُعقل أن يتحقّق شيء من الأشياء في دار الوجود والثبوت الخارجيّ ويكون الوجود عين ذاته وهويّته وحقيقته العينيّة، بمعنى: أن يكون ذلك الشيء الواقع في

الأعيان هو المصداق بالذات لمفهوم الوجود، والوجود ذات حقيقته وهويّته.

التفسير الثاني: أنّ المراد من الماهيّة في العبارة هي الماهيّة بالمعنى الأخصّ، ويكون معنى العبارة هكذا: إنّه لا يعقل أن يتحقّق شيء في دار الوجود ولا تكون له ماهيّة بالمعنى الأخصّ، بمعنى أن تكون ماهيّته إنيّته، وحقيقته عين وجوده، فكلّ وجودٍ إمكانيّ لابدّ أن تكون له ماهيّة بالمعنى الأخصّ، وإلّا لما كان وجوداً خاصّاً متعيّناً متميّزاً عن غيره، فكلّ وجود إمكانيّ مركّب من وجود وماهيّة بحسب التحليل الذهنيّ، ولا يعقل أن يتحقّق شيء إمكاني وعين ماهيّته الوجود، عندئذ تأتي قاعدة كون المعلوم غير المشكوك، وأنّ الماهيّة المعلومة غير الوجود المشكوك.

• قوله قدس سره: (**فإنّا بعد أن نتصوّر مفهومه**).

أي: بعد أن نتصوّر مفهوم ما عين ماهيّته الوجود، فالضمير في (مفهومه عائد) على (ما) الموصولة.

• قوله قدس سره: (**لا يحصل في الذهن**).

أي: لا يمكن إدراك حقيقة الوجود بالعلم الحصولي.

• قوله قدس سره: (**وما حصل منها فيه**).

أي: ما حصل من حقيقة الوجود في الذهن.

• قوله قدس سره: (**وهو وجه من وجوهه**).

أي: إنّ مفهوم الوجود في الذهن وجه من وجوه مصداق الوجود الخارجيّ العيني، وليس هو كالمفاهيم الماهويّة مقوّمة لأفرادها العينيّة وداخلة في كنهها وحقيقتها.

• قوله قدس سره: (**والاكتناه بماهيّته التي هي عين الإنيّة**).

المراد من الماهيّة هنا الماهيّة بالمعنى الأعمّ، كما هو واضح.

• قوله قدس سره: (**مغايرة الوجود للماهيّة**).

ليس المراد مغايرة مفهوم الوجود للماهيّة في التصوّر الذهنيّ، بل المراد مغايرة أفراد الوجود العينيّة للماهيّة في الأعيان.

• قوله قدس سره: **(والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلاً فيه)**.

أي: إنّ المشكوك ليس تمام حقيقة المعلوم ولا داخلاً فيه كجزء من أجزاء حقيقته الذاتيّة، من قبيل الجنس أو الفصل.

• قوله قدس سره: **(فهما متغايران في الأعيان)**.

تقدّم منّا التشكيك في هذه النسبة إلى المشّائين.

• قوله قدس سره: **(والشيخ ألزمهم)**.

أي: الشيخ الاشراقي ألزم المشّائين.

• قوله قدس سره: **(فيتسلسل مترتّباً موجوداً معاً إلى غير النهاية)**.

هذه إشارة إلى الشرائط الثلاثة في استحالة التسلسل، وهي أن يكون بين أجزاء السلسلة عليّة ومعلوليّة، وأن يكون التسلسل في الوجود، وأن تكون أجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود.

• قوله قدس سره: **(فانهدم الأساسان)**.

تقدّم توضيح هذه العبارة في الشرح، فلاحظ.

• قوله قدس سره: **(للعقل أن يحلّل بعض الموجودات إلى ماهيّة ووجود)**.

إنّما قيّد ببعض الموجودات لا جميعها، لإخراج ما لا ماهيّة من الموجودات بحسب اعتقاده؛ وذلك لاعتقاد بأنّ واجب الوجود لا ماهيّة له، وكذا بعض المفارقات والمجرّدات، ونحن لنا كلامٌ آخر في هذا المجال تقدّمت الإشارة إلى بعضه في مباحث أصالة الوجود، ويأتي في البحوث اللاحقة.

• قوله قدس سره: **(فتعيّن أن يكون هيئة في الشيء)**.

أي: تعيّن أن يكون الوجود عرضاً من الأعراض.

• قوله قدس سره: **(تجزّ وإضافة)**.

أي: لا يحتاج في تصوّره إلى قسمة وانقسام كما في مقولة الكمّ، ولا يحتاج في تصوّره إلى إضافة ونسبة إلى شيء كما في سائر المقولات النسبيّة، فالكيف عند المشّائين ما لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته.

• قوله قدس سره: (**وقد حكموا مطلقاً أنّ المحلّ يتقدّم على العرض**).

أي: والحال أنّ حكماء المشّاء قد حكموا بأنّ المحلّ مطلقاً ـ سواءً كان محلّاً للكيف أم لغيره ـ يتقدّم على العرض.

قال الشيخ حسن زادة آملي: «وقوله: (وقد حكموا) الواو حاليّة. وقوله: (مطلقاً) أي سواءً كان محلّ الكيف وغيره. ثمّ إنّ النسخ هكذا: (وقد حكموا مطلقاً أنّ المحلّ) ولكنّ الصواب أن يقال: (وقد حكموا أنّ المحلّ مطلقاً)»[1].

• قوله قدس سره: (**لاستلزامه تقدّم الوجود على الوجود**).

وهذا هو المحذور الذي يترتّب على الدور، وليس هو الدور ذاته.

• قوله قدس سره: (**فدار القيام وهو محال**).

هذا هو الدور ذاته. ومن هذه الجهة يختلف عن المحذور السابق.

• قوله قدس سره: (**قائماً بالماهيّة الموجودة به**).

أي: محمول بالضميمة. وهذا جواب عن المحذور الأوّل في الإشكال كما تقدّم.

• قوله قدس سره: (**وإن كان عرضيّاً...**).

أي: من الخارج المحمول.

• قوله قدس سره: (**ولمخالفته... ظهر**).

خبر مقدّم ومبتدأ متأخّر.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، تعليق حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٩٩.

• قوله قدس سره: (**فلا يلزم الدور الذي ذكره**).

وهو المذكور في المحذور الثالث في تالي الإشكال كما تقدّم.

• قوله قدس سره: (**وجود الجوهر جوهر بجوهريّته**).

هذا ينسجم مع مبنى العينيّة بين الوجود والماهيّة، لا مبنى الحدّ والمحدود.

إشارات وتنبيهات

مبحث الإشكالات والتفصّيات

(١) نفي زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان

(٢) نسبة القول بأصالة الماهيّة إلى شيخ الإشراق

(٣) اتّصاف الماهيّة بالوجود

(٤) النسب في القضايا من أحكام عالم الذهن

إشارات وتنبيهات

مبحث الإشكالات والتفصّيات

١. نفي زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان

أشرنا سابقاً إلى أنّ هذه الإشكالات التي ساقها الشيخ الإشراقي في كتبه الفلسفيّة، لم تكن إشكالات على نظريّة أصالة الوجود، كما لا يريد أن يثبت من خلالها أيضاً أصالة الماهيّة، وإنّما ساق السهروردي هذه الإشكالات لنفي فكرة زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان، وهي التي نسبها إلى حكماء المشّاء كما تقدّم، والشيخ الاشراقي قد فهم ذلك من بعض كلماتهم التي يثبتون فيها أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، ولكي تتحقّق خارجاً وتتّصف بأنّها موجودة في الخارج، لابدّ من انضمام الوجود إليها في متن الأعيان، فهي تفتقر إلى الحيثيّة التقييديّة لكي تتحقّق في الخارج، ففهم من هذا المطلب أنّهم يؤمنون بالإثنينيّة والانضمام في الخارج، وأنّ الوجود في الخارج غير الماهيّة ومنضمّ إليها وزائد عليها في متن الأعيان، مضافاً إلى مسألة كون المشكوك وهو الوجود غير المعلوم وهو الماهيّة، حيث تصوّر أنّهم يثبتون بذلك المغايرة بين الوجود والماهيّة في الخارج.

بناءً على هذا التصوّر جاءت إشكالات شيخ الإشراق لإبطال هذه الدعوى، وهي زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان، وليس هو بصدد نفي ثبوت فرد ومصداق للوجود في الواقع الخارجيّ، فهو لا يريد أن ينفي نظريّة أصالة الوجود، كما لا يريد أن يثبت بهذه الإشكالات في المقابل نظريّة أصالة الماهيّة.

والشاهد على ما نذكره نفس كلماته التي قرّر بها الإشكالات، فإنّها ظاهرة بل صريحة في نفي زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، فالمقدّم الذي أراد إبطاله

في إشكاله الأوّل، هو كون الوجود في الأعيان صفةً للماهيّة، فأبطل ذلك، وأثبت أنّ الوجود لا يُعقل أن يكون صفةً زائدةً على الماهيّة في الأعيان، وهذا الكلام لا علاقة له بنظريّة أصالة الوجود، فإنّه قد يؤمن بأنّ الوجود أصيلٌ وثابتٌ في الأعيان، ومع ذلك لا يكون ثبوته وتحقّقه بنحوٍ زائد على الماهيّة في الخارج، وذات البيان نقوله في المقدّم الذي تصدّى لإبطاله في الإشكال الثاني، حيث أبطل كون الوجود قائماً بالماهيّة في الأعيان، وهو شيءٌ غير نظريّة أصالة الوجود، فقد يثبت عدم قيام الوجود بالماهيّة وينكر زيادته عليها في الأعيان، ومع ذلك يؤمن بأصالة الوجود لا بنحوٍ زائد على الماهيّة في الخارج، وهكذا الحال بالنسبة إلى الإشكال الثالث، الذي اعتمد فيه على قاعدة كون المشكوك غير المعلوم، فإنّه لا ينفي إلّا زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وكذلك عبارته صريحة في ذلك بالنسبة إلى الإشكال الرابع والخامس، ولا علاقة لها بمسألة أصالة الوجود.

٢. نسبة القول بأصالة الماهيّة إلى شيخ الإشراق

نحن لم نجد في كتب شيخ الإشراق كلاماً واضحاً وصريحاً يتبنّى فيه القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، نعم حاول صدر المتألّهين ومن جاء بعده أن يستظهروا ذلك من بعض عباراته التي جاءت في ضمن إشكالاته السابقة، حيث فهموا منها أنّ شيخ الإشراق انجرّ حديثه من نفي زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان إلى نفي مصداقٍ عينيٍّ للوجود في الواقع الخارجيّ، أي إنكار نظريّة أصالة الوجود والبناء على نظريّة أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود. ولعلّ أهم وأوضح تلك العبارات التي قد تتضمّن دلالة في هذا المجال، هو قول شيخ الإشراق في عبارة سابقة: «وتبيّن بهذا أنّه ليس في الوجود ما عين ماهيّته الوجود»[1]، حيث فهم من هذه العبارة أنّه يؤمن بأنّ الوجود ليس هويّة عينيّةً في الخارج، فالوجود

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، الشهرزوري، مصدر سابق: ص١٨٢.

ليس هويّةً ولا حقيقةً لأيّ شيء من الأشياء في الخارج، وهذا يعني أنّ الوجود أمرٌ اعتباريّ غير متأصّل في الأعيان، ولا أصالة ولا ثبوت في الأعيان إلّا للماهيّات.

ولكنّنا نرى أنّ هذه العبارة لا علاقة لها بمسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة، وإنّما شيخ الإشراق بصدد بيان ما قرّرناه سابقاً من العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة، كما أنّه أيضاً بصدد نفي ثبوت مصداق للوجود في الخارج لا ماهيّة له، فهو يريد أن يثبت بأنّه لا يوجد في متن الأعيان وجودٌ محض لا ماهيّة له، فليس هناك وجودٌ متحقّقٌ في الخارج وماهيّته وهويّته الخاصّة به الوجود لا غير، لأنّ هذا يعني تحقّق الوجود من دون خصوصيّة تميّزه عن غيره، وهذا أمرٌ مستحيل؛ إذ إنّ وجوداً كهذا لا تحقّق له، بل هو عدمٌ محض، فلا يوجد لدينا في متن الأعيان شيءٌ هو وجودٌ بحت بلا هويّة ولا ماهيّة ولا خصوصيّة تميّزه عن غيره، وإنّ ما لا ميز فيه عن غيره ليس إلّا العدم المحض، فالوجود متحقّق في الأعيان، ولكن لابدّ أن يكون وجوداً خاصّاً ومتميّزاً، وهذا الوجود الخاصّ المتميّز قد يكون وجوداً واجبيّاً وقد يكون وجوداً إمكانيّاً، ولا يعقل أن يتحقّق مصداق للوجود في الأعيان وماهيّته ذات الوجود لا غير، بلا خصوصيّة ولا هويّة ولا ماهيّة تميّزه عن غيره، وهذا كلام صحيح لا غبار عليه، وقد قبلناه وقرّرناه في نتائج القراءة التي اخترناها لتفسير نظريّة أصالة الوجود، ولا علاقة لهذا الكلام بإنكار نظريّة أصالة الوجود أو قبول نظريّة أصالة الماهيّة، فقد يتبنّى شيخ الإشراق نظريّة أصالة الوجود، ومع ذلك يؤمن بأنّه لا يمكن أن يتحقّق هذا الوجود الأصيل إلّا مع خصوصيّة وماهيّة بها يمتاز غيره، وهذه هي الماهيّة بمعناها الخاصّ الذي أوضحناه في مباحث أصالة الوجود، وهذا ما آمنّا به في البحوث الماضية، فلاحظ. وهذا يعني أنّنا نختار في تفسير هذه العبارة أنّ المراد من الماهيّة فيها الماهيّة بالمعنى الخاصّ لا الماهيّة بالمعنى الأعمّ ولا الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وهذا تفسيرٌ ثالثٌ للعبارة، غير التفسيرين المذكورين سابقاً في مبحث الأضواء على النصّ.

ثمّ إنّ أغلب عبارات شيخ الإشراق الواردة في هذا المجال لا تعدو هذا المعنى الذي بيّناه.

والحاصل: أنّنا لا يمكننا أن ننسب بشكلٍ قاطعٍ القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود إلى شيخ الإشراق من خلال أمثال هذه العبارات.

٣. اتّصاف الماهيّة بالوجود

إنّ مسألة اتّصاف الماهيّة بالوجود من المسائل الفلسفيّة المهمّة والدقيقة والمؤثّرة في فهم وتحليل كثير من البحوث الفلسفيّة، والمصنّف قد تعرّض هنا في ضمن أجوبته عن الإشكالات الماضية لجملةٍ من أسس وفروع هذه المسألة، ونحن أيضاً قد تعرّضنا لبعض الأمور المرتبطة بذلك في ثنايا مباحث أصالة الوجود، وللمصنّف رسالة قيّمة في هذا المجال، خصّصها لبحث هذه المسألة تحت عنوان: «رسالة في اتّصاف الماهيّة بالوجود»، قال في مطلعها: «اعلم هداك الله إنّه قد اضطربت الأهواء واختلفت الآراء في باب اتّصاف الماهيّة بالوجود وعروضه لها، بناءً على القاعدة المشهورة القائلة: إنّ ثبوت شيء لشيء أو اتّصافه به أو عروضه له، متفرّع على وجود المثبت له والموصوف والمعروض، وليس للماهيّة قبل الوجود وجودٌ آخر»[1].

ثمّ انتقل بعد ذلك لبيان الأقوال والوجوه في هذه المسألة، وأجاب عن جميعها بالردّ وعدم القبول، وهي بنحو الإجمال كما جاء في الرسالة:

١. استثناء اتّصاف الماهيّة بالوجود عن قاعدة الفرعيّة، وأنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له في الرتبة السابقة إلّا في عروض الوجود، فإنّ الوجود عارض على الماهيّة وهي متّصفة به، ولكن من دون أن تكون الماهيّة موجودة في الرتبة السابقة.

وردّ صدر المتألّهين على ذلك: بأنّ التخصيص في القواعد العقليّة غير صحيح.

---

(١) **مجموعة الرسائل التسعة**، مصدر سابق: ص١١٠.

٢. إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود الخارجيّ إنّما هو في الذهن، ولا عروض للوجود على الماهيّة في الخارج، فحمل الوجود على الماهيّة قضيّة ذهنيّة فحسب.

وأجاب على ذلك: بأنّ الاتّصاف في مسألتنا بحسب الخارج لا الذهن.

٣. إنّ ثبوت الوجود الخارجيّ للماهيّة متفرّع على وجودها في الذهن، لا على وجودها في الخارج، فقضيّة (زيد موجود) وإن كانت خارجيّة، إلّا أنّ اتّصاف موضوعها بالوجود وثبوته له متفرّع على وجود المثبت له ـ أعني الماهيّة ـ في ظرفٍ آخر كالذهن، لئلّا يلزم الاستثناء في القاعدة الكليّة.

وأجاب عن ذلك أيضاً: إنّ هذا الكلام تسليم بإشكال الفرعيّة، وهو لزوم التسلسل وكون الماهيّة موجودة مرّات عديدة غير متناهية؛ وذلك لأنّ هذا القول فيه تسليم بكون الماهيّة موجودة، ولا فرق بين كونها موجودة في الخارج أو في الذهن أو أيّ ظرف آخر، إذ يلزم التسلسل بلحاظ ذلك الظرف.

٤. ما ذهب إليه المحقّق الدواني من استبدال قاعدة الفرعيّة بقاعدة الاستلزام، وأنّ ثبوت شيء لشيء مستلزمٌ لثبوت المثبت له، لا أنّه متفرّع عليه، وحينئذٍ لا يلزم التسلسل في الوجودات، لأنّ ثبوت الوجود للماهيّة مستلزم لثبوت الماهيّة، ولو بهذا الثبوت الأوّل، وليس متفرّعاً عليه كي يلزم الإشكال المذكور.

بعد ذلك يذكر صدر المتألّهين أنّ المحقّق الدواني حاول تتميم هذا القول، نظراً لالتفاته إلى إشكال آخر غير إشكال الفرعيّة، حاصله: أنّ «شرط اتّصاف الشيء بالشيء وعروضه له أن لا يكون الموصوف مخلوطاً بالصفة ولا المعروض مخلوطاً بالعارض، ولا شكّ أنّ الماهيّة مخلوطة بالوجود الخارجيّ في الخارج، وكذا الوجود الذهنيّ في الذهن، وكذا بالوجود المطلق في نفس الأمر»[1].

بناءً على هذا الإشكال أفاد الدواني بياناً آخر تتميماً لقوله بالاستلزام، وهو

---

(١) المصدر سابق: ص١١١.

«أنّ للعقل أن يأخذ الماهيّة غير مخلوطة بشيء من الموجودات، معرّاة عن جميع العوارض، حتّى عن هذا الاعتبار، ويصفها بالوجود»[١].

ثمّ إنّ صدر المتألّهين حاول أن يتمّم هذا الكلام الأخير للدواني بما أجاب به هنا في الأسفار في مبحث الإشكالات والتفصيّات، وقد تقدّم بيانه، وحاصله: أنّ للماهيّة لحاظين مختلفين يختلف الجواب باعتبار كلّ واحد منهما، اللحاظ الأوّل منهما هو لحاظ الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي، فتكون معرّاة عن كافّة الوجودات ومجرّدة عن جميع العوارض حتّى عن هذا اللحاظ والاعتبار، فالثبوت والوجود غير مأخوذ معها من حيث ذاتها، فلا تقع الماهيّة بهذا اللحاظ وبالحمل الأوّلي موضوعاً لقاعدة الفرعيّة، لأنّها غير ثابتة ولا موجودة في الرتبة السابقة، وإنّما تقع موضوعاً لقاعدة الاتّصاف فحسب؛ بمعنى أنّ الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي، ليست متصّفة بالوجود، بل هي فاقدة له، ثمّ يلحقها ويعرض عليها في رتبة متأخّرة عن ذاتها، لأنّها لا بشرط من حيث وصف الوجود، فلا محذور من اتّصافها به في رتبة لاحقة.

وأمّا اللحاظ الثاني، فهو اعتبار اللحاظ السابق للماهيّة ضرباً من الوجود والثبوت، أي تلاحظ بما هي وجودٌ عقليّ من موجودات عالم الذهن، فإنّها بهذا اللحاظ نحوٌ من أنحاء الوجود والثبوت، وثبوت شيء للماهيّة بهذا اللحاظ فرعٌ لثبوتها بذلك الثبوت في الرتبة السابقة، فمع مراعاة قاعدة الفرعيّة لا تتّصف الماهيّة بالثبوت والوجود في رتبةٍ لاحقة، كي يلزم التسلسل، مضافاً إلى أنّ هذا الثبوت اعتبارٌ عقليّ ينقطع بانقطاع ملاحظة العقل.

وهذا هو الجواب الأوّل الذي ذكره صدر المتألّهين على إشكال قاعدة الفرعيّة في الأسفار كما تقدّم بيانه في الشرح، فهو ليس إلّا تتميماً لما ذكره المحقق

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٥٨.

الدواني في ذيل ما اختاره في الجواب عن الإشكال، وهو القول بالاستلزام.

وقد ذكر صدر المتألّهين في الأسفار في مبحث أصالة الوجود أنّ القول الذي اختاره المحقّق الدواني من التعسّفات والتكلّفات التي لم يقم دليل واضح لإثباتها، ولكنّه صحّح قوله في هذه الرسالة بما ينسجم أيضاً مع قاعدة الفرعيّة.

٥. إنّ الوجود ليس له «فرد حقيقيّ في الخارج، ولا للماهيّة اتّصاف حقيقي به، بل اتّصافها به بضرب من الانتزاع، لأنّ الوجود من الانتزاعيّات، ومصداق الحمل في قولنا: (زيد موجود) نفس هويّة زيد، من غير أن يكون هناك أمرٌ مسمّى بالوجود»[1].

وأجاب المصنّف عن هذا الوجه قائلاً: «إنّ ثبوت شيءٍ لشيء ـ سواءً كان من الانتزاعيّات الذهنيّة أو من الانضماميّات الخارجيّة ـ متفرّع على ثبوت المثبت له في ظرف الاتّصاف بحكم البديهة، من غير استثناء شيء من الأوصاف والعوارض»[2].

٦. «إنّ الماهيّة لا اتّصاف لها بالوجود لا خارجاً ولا ذهناً؛ إذ ليس لها تحقّق لا في الخارج ولا في الذهن، وإنّ مناط صدق المشتقّ على شيءٍ وحمله عليه اتّحاده بمفهوم المشتقّ، لا قيام مبدأ الاشتقاق به، ومفهوم كلّ مشتقٍّ ليس إلّا معنى بسيطاً، فلا عروض للوجود أصلاً على الماهيّة»[3].

وصدر المتألّهين لم يعلّق على هذا الوجه بشيء، ولعلّ ذلك لكونه قريب المأخذ ممّا سوف يختاره في هذه المجال، وإن أورد عليه بعض المحقّقين بأنّه يستلزم كون حمل الوجود على الماهيّة حملاً أوّليّاً، وهو واضح البطلان»[4].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص١١٢ـ١١٣.

(٢) المصدر السابق: ص١١٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٤٤٢.

٧. «إنّ موجوديّة الأشياء الممكنة عبارة عن انتسابها إلى الوجود الحقيقيّ الواجبيّ، وهو موجود بنفسه، من غير قيام حصّة به»[١]، وقد نسب هذا القول في بعض الكلمات إلى المحقّق الدواني أيضاً[٢].

وقال صدر المتألّهين في ردّه: «ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألّهين، حاشاهم عن ذلك، وقد أبطلناه في كتبنا، وحقّقنا مذهبهم في وحدة حقيقة الوجود بما لا مزيد عليه.

على أنّا ننقل الكلام إلى كيفيّة اتّصاف الماهيّة بذلك الانتساب، الذي هو مناط موجوديّة الممكنات، فإنّ ثبوت هذا الانتساب للماهيّة ـ لأنّه نسبة بينها وبين الوجود الواجبيّ ـ متفرّع على ثبوتها قبل هذا الانتساب أو الاتّصاف، فيحتاج إلى انتسابٍ آخر على هذا التوجيه، فيعود التسلسل في الانتسابات.

وبالجملة موجوديّة الماهيّة إن كانت عبارة عن ذلك الانتساب، تحتاج الماهيّة في اتّصافها به وثبوته لها إلى موجوديّة أخرى بانتسابٍ آخر، فتتسلسل أعداد الموجوديّة، سواءً عبّر عنها بالوجود أو بالانتساب أو بشيء آخر»[٣].

بعد أن استعرض صدر المتألّهين في رسالته هذه الوجوه والأقوال وأجاب عن أكثرها، قال في مقام بيان رأيه في المسألة: «إنّ لنا في تصحيح هذا المرام وتنقيح هذا المقام الذي تزلزلت فيه الأقدام وتحيّرت في إدراكه أفهام الأنام وجوهاً أُخر غير ما ذهب إليه هؤلاء الأقوام، وذكروه في التداولات من كتب الحكمة والكلام»[٤].

وقد ذكر في هذا المجال ثلاثة وجوه أشرنا إليها في ثنايا البحوث السابقة،

---

(١) **مجموعة الرسائل التسعة**، مصدر سابق: ص١١٣.

(٢) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٢٥.

(٣) **مجموعة الرسائل التسعة**، مصدر سابق: ص١١٣ـ ١١٤.

(٤) المصدر السابق: ص١١٤.

ونشير إليها هنا أيضاً بنحو الإيجاز، وهي كالتالي:

الوجه الأوّل: إنّ عروض الوجود للماهيّة من قبيل عوارض الماهيّة من حيث هي، كعروض الفصل للجنس، حيث يكون المعروض موجوداً بالعارض لا قبله، فإنّ حصّة الجنس كالحيوان ـ مثلاً ـ تصير موجودة بالفعل بسبب عروض فصلها المقسّم لها وهو الناطق، ولا تكون موجودة قبل ذلك، كذلك الوجود العارض الذي يكون معروضه نفس الماهيّة من حيث هي، فإنّ الماهيّة تصير موجودةً بنفس هذا الوجود العارض لا قبله، وتصير به بالذات حصّة من الوجود، لا بشيء آخر.

الوجه الثاني: وهو ما تقدّم بيانه في الشرح مفصّلاً، وهو أنّ مورد قاعدة الفرعيّة كان الناقصة لا كان التامّة، واتّصاف الماهيّة بالوجود مفاد كان التامّة لا الناقصة، فإنّ «اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصافٌ بثبوتها، لا بثبوت شيء لها، وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها، لا ثبوت شيء غيرها لها، والمقدّمة القائلة المشهورة هي أنّ ثبوت شيءٍ لشيء متفرّعٌ على ثبوت ذلك الشيء، لا أنّ ثبوت شيء في نفسه متفرّعٌ على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فمفاد قولنا: (زيد موجود) هو وجود زيد، لا وجود شيء آخر لزيد... فإنّ مصداقه ماهيّة الموضوع ووجوده لا غير، والمحمول إذا كان نفس الوجود فلا حاجة في ارتباطه بالموضوع إلى رابطة أخرى؛ لأنّ جهة الاتّحاد والربط هو الوجود ليس إلاّ، فإذا حمل غير الوجود على موضوع، فاحتيج إلى وجودٍ يقع به الربط بينهما، وأمّا إذا حمل الوجود، فلا حاجة إلى وجودٍ آخر يصير إلى وجودٍ آخر يصير رابطةً بينهما»[1].

الوجه الثالث: وهو المعروف في كلماتهم بعكس الحمل، وقال صدر المتألّهين في تقييمه وتوضيحه: «وهو أنفس من الأوّلين وأحكم وأولى، وهو أنّ الوجود في كلّ شيء موجودٌ بذاته متحصّلٌ بنفسه، سواءً كان واجباً بالذات، لكونه تامّ

---

(١) **مجموعة الرسائل التسعة**، مصدر سابق: ص١١٥.

الحقيقة غير متناهي الشدّة والكمال، أو غيره، لكونه ناقصاً معلولاً مفتقراً إليه في ذاته، مجعولاً بنفسه، مفاضاً بذاته من الوجود الحقّ، متعلّقاً به، ونسبته إليه نسبة الضوء إلى المضيء، ونسبته إلى الماهيّات نسبة الضوء إلى المستضيء، فكما أنّ الضوء بذاته مضيءٌ وغيره به يصير مضيئاً، كذلك الوجود في كلّ مرتبة ولكلّ ماهيّة موجود بذاته، وتصير الماهيّة به موجودة، فقولنا: «الإنسان موجود) معناه أنّ وجوداً من الوجودات مصداق لمفهوم الإنسانيّة في الخارج، ومطابق لصدقه، فبالحقيقة مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود، وثبوته له متفرّع عليه بوجه، لأنّ الوجود هو الأصل في الخارج، والماهيّة تابعة له اتّباع الظلّ للشاخص، هذا إذا كان المنظور إليه هو حقيقةً نحو الوجود الخاصّ»[1].

وعبارات صدر المتألّهين في هذا الوجه الأخير منسجمة تماماً مع القراءة التي اخترناها لتفسير أصالة الوجود، وأنّ الماهيّة نحو الوجود الخاصّ، وأنّها متحقّقة في متن الأعيان، ولكن بتبع الوجود. أي: إن لم يتحقّق أصل الوجود، لا معنى لتحقّق نحو الوجود وكيفيّته الخاصّة به التي هي عين ذاته في متن الأعيان، وتابعة له في التحقّق بلحاظ نفس الأمر، فالماهيّة تصير بالوجود موجودة في الأعيان حقيقة، والوجود الخارجيّ مصداق لمفهوم الإنسانيّة التي هي الماهيّة، وهذا الكلام إنّما ينسجم مع ما قرّرناه من فكرة العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وأنّه لا يوجد أيّ اختلاف في الحيثيّة فيما بينهما بلحاظ الواقع العينيّ، ولا ينسجم كلامه هذا مع القراءة الأُخرى في تفسير نظريّة أصالة الوجود، التي تؤمن باختلاف الحيثيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وأنّ الماهيّة حدّ الوجود العدميّ ومنتهاه، وأنّها موجودة في الخارج بالعرض والمجاز العقليّ، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فإنّ هذه القراءة بعيدة كلّ البعد عن كلام صدر المتألّهين.

---

(١) **مجموعة الرسائل التسعة**، مصدر سابق: ص١١٦ـ ١١٧.

ونحن لا نريد أن ندّعي أنّ صدر المتألّهين كان ملتفتاً إلى القراءة التي اخترناها، ولكن على أقلّ التقادير لم تكن القراءة المشهورة بين المتأخّرين واضحةً أو مقرّرةً في كلامه.

وأمّا قوله: «والماهيّة تابعة له» فليس المراد من التبعيّة فيه التبعيّة الاصطلاحيّة، التي تعني المغايرة بين التابع والمتبوع ذاتاً والاشتراك الحقيقي بينهما في الوصف على نحو التابعيّة والمتبوعيّة، في قبال الاتّصاف بالعرض والمجاز العقليّ، وإنّما مراده من التبعيّة أنّ الماهيّة لا يمكن أن تتحقّق في الخارج أو تنتزع في نفس الأمر، إلّا بعد تحقّق الوجود خارجاً، مع الإيمان بالعينيّة بينهما في الواقع الخارجيّ وعدم الإثنينيّة المعتبرة في الوجود بالعرض الاصطلاحيّ.

والشاهد على ما ذكرناه أيضاً: تنظيره المقام بالظلّ والشاخص، فإنّ كلّ ما يوجد في الشاخص يوجد في ظلّه، كذلك الماهيّة بالنسبة إلى الوجود، فكلّ وصف للماهيّة بلحاظ الواقع الخارجيّ منعكس عليها من الوجود، وهي ظلّ له في كلّ شيء، فالجسميّة ـ مثلاً ـ وصف الوجود أوّلاً وبالذات، ووصف الماهيّة ثانياً وبالتبع، بالمعنى الذي ذكرناه للتبعيّة.

ولعلّ الذي أوقعهم في القول بالتغاير الحيثويّ بين الوجود والماهيّة، هو احتياج الماهيّة إلى الحيثيّة التقييديّة وعدم احتياج الوجود إلى ذلك، وهذا قد أجاب عنه صدر المتألّهين في عباراته، وأنّ الذي أوهم ذلك هو مسألة عكس الحمل، فعندما قيل: (الإنسان موجود) أوهم ذلك احتياج الماهيّة إلى الحيثيّة التقييديّة، فلو صحّحنا الحمل وقلبناه عن حالته المعكوسة وقلنا: (هذا الوجود الخاصّ إنسان) لا يبقى أيّ مجال للاحتياج إلى الحيثيّة التقييديّة؛ إذ يكون معنى قولنا هذا أنّ وجوداً من الوجودات الخارجيّة مصداق لمفهوم الإنسانيّة في الخارج، ومطابق لصدقه في الأعيان، فمفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود الخاصّ ومنطبق عليه، وتصحّ حينئذٍ قاعدة الفرعيّة بلا أيّ إشكال، حيث يكون ثبوت

الماهيّة للوجود فرعٌ لثبوت الوجود في الأعيان في رتبة سابقة، وهذا أمرٌ صحيح لا غبار عليه، ولا يلزم منه أيّ محذور كالتسلسل وغيره، ومعناه: أنّه إذا لم يتحقّق وجود في الخارج، لا معنى لحمل الماهيّة عليه.

والحاصل: أنّ توهّم احتياج الماهيّة إلى الحيثيّة التقييديّة في الخارج دون الوجود، ناشئ من خلط أحكام الذهن والمفهوم مع أحكام المصداق والواقع الخارجيّ.

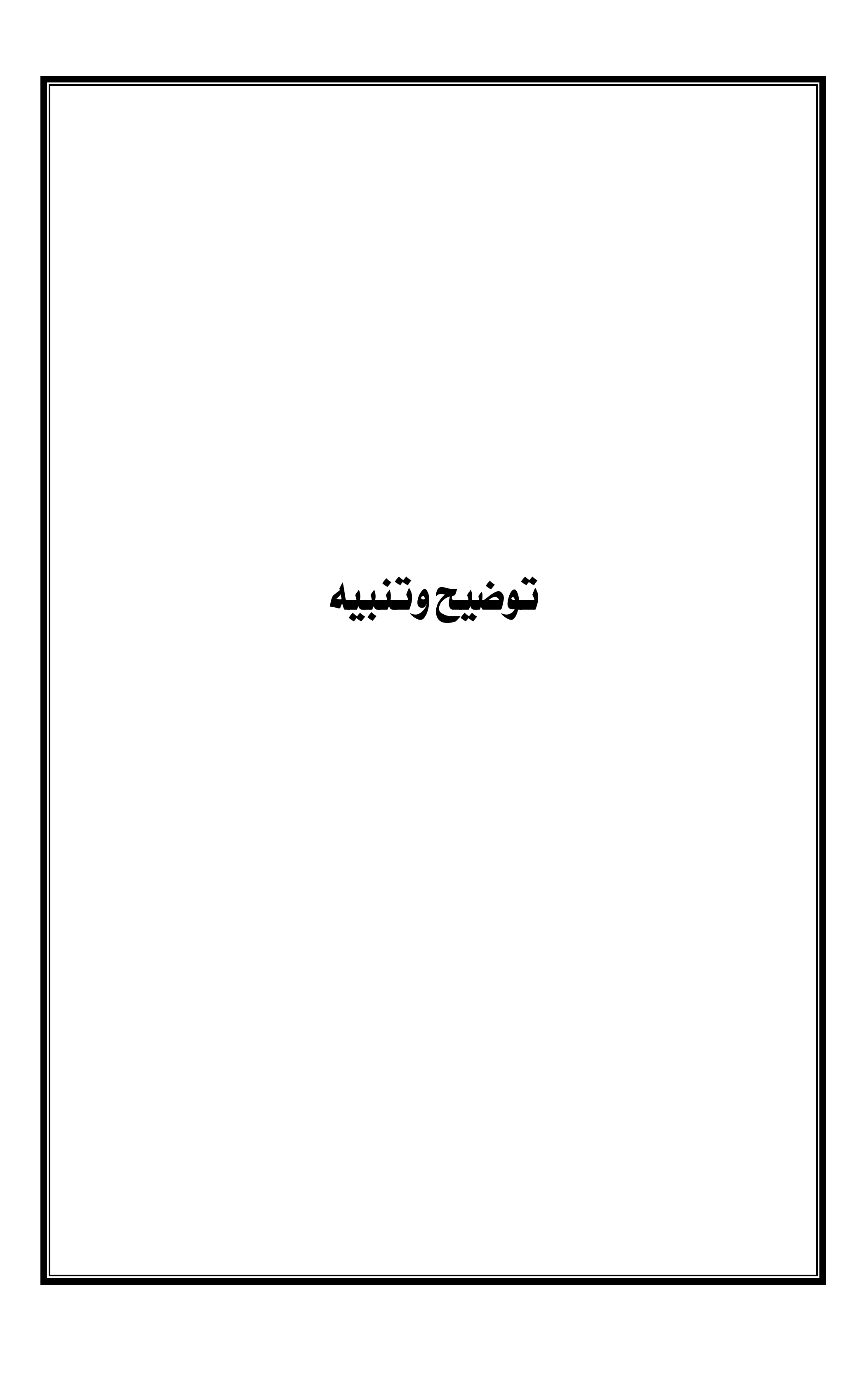
٤. النسب في القضايا من أحكام عالم الذهن

يصرّح المصنّف في مطلع ردّه على الإشكال الرابع بـ(أنّ وجود النسب إنّما هو في العقل دون العين)، وهذا هو الصحيح الذي نقبله، وسيأتي التعرّض إليه وإثباته في البحوث اللاحقة، وبذلك يُجاب على الاستدلال الذي ذكره العلّامة في نهاية الحكمة لإثبات الوجود الرابط، حيث قال: «إنّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج، كقولنا: زيد قائم والإنسان ضاحك مثلاً، وأيضاً مركّبات تقييديّة مأخوذة من هذه القضايا، كقيام زيد وضحك الإنسان، نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذي نسمّيه نسبة وربطاً ما لا نجده في الموضوع وحده ولا في المحمول وحده ولا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع. فهناك أمر موجود وراء الموضوع والمحمول... فهو إذن موجود في الطرفين قائم بهما، بمعنى ما ليس بخارج منهما، من غير أن يكون عينهما أو جزءهما أو عين أحدهما أو جزءه، ولا أن ينفصل منهما، والطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه، فثبت أنّ من الموجود ما وجوده في نفسه وهو المستقلّ، ومنه ما وجوده في غيره وهو الرابط»[1].

وهذا في الحقيقة من الخلط بين أحكام عالم المفاهيم والقضايا الذهنيّة بأحكام عالم الواقع الخارجيّ، كما يصرّح بذلك صدر المتألّهين.

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٨ـ ٢٩.



توضيح وتنبيه

توضيح وتنبيه

قد تبيّنَ وتحقّقَ مِن تضاعيفِ ما ذكرنا مِن القولِ في الوجود، أنّه:

كما أنّ النورَ قد يُطلَقُ ويرادُ منه: المعنى المصدريُّ، أي: نورانيّةُ شيءٍ من الأشياء، ولا وجودَ له في الأعيان، بل وجودُه إنّما هو في الأذهان.

وقد يُطلَقُ ويرادُ منه: الظاهرُ بذاته، المظهرُ لغيره مِن الذواتِ النوريّة، كالواجب تعالى والعقولِ والنفوسِ والأنوارِ العرضيّةِ المعقولةِ أو المحسوسة، كنور الكواكبِ والسُّرج، وله وجودٌ في الأعيانِ لا في الأذهانِ، كما سيظهرُ لك وجهُ ذلك إن شاءَ اللهُ تعالى، وإطلاقُ النورِ عليها بالتشكيكِ الاتّفاقيِّ.

والمعنى الأوّلُ مفهومٌ كليٌّ عرضيٌّ لما تحتَهُ مِن الأفراد، بخلاف المعنى الثاني، فإنّه عينُ الحقائقِ النوريّةِ مع تفاوتِها بالتمامِ والنقصِ والقوّةِ والضعفِ، فلا يوصفُ بالكليّةِ ولا بالجزئيّةِ بمعنى المعروضيّةِ للتشخُّصِ الزائدِ عليه، بل النورُ هو صريحُ الفعليّةِ والتميُّزِ والوضوحِ والظهورِ، وعدمُ ظهورِه وسطوعِه إمّا مِن جهةِ ضعفِ الإدراكِ ـ عقليّاً كان أو حسيّاً ـ أو لاختلاطِه بالظلمةِ الناشئةِ مِن مراتبِ تنزّلاتِه بحسبِ اصطكاكاتٍ وقعتْ بينَ مراتب القصورِ الإمكانيِّ وشوائبِ الفتورِ الهيولانيّ؛ لأنّ كلَّ مرتبةٍ من مراتبِ نقصانِ النورِ وضعفِه وقصورِه عن درجةِ الكمالِ الأتمِّ النوريِّ الذي لا حدَّ له في العظمةِ والجلالِ والزينةِ والجمالِ وقعَ بإزائِها مرتبةٌ مِن الظلماتِ والأعدامِ المسمّاةِ بالماهيّاتِ الإمكانيّةِ، كما سيقعُ لك زيادةُ اطّلاعٍ عليه، فيما سيقرعُ سمعَك.

كذلك الوجودُ قد يُطلَقُ ويرادُ منه المعنى الانتزاعيُّ العقليُّ من المعقولاتِ الثانيةِ والمفهوماتِ المصدريّةِ التي لا تحقُّقَ لها في نفس الأمر، ويسمَّى بالوجودِ الإثباتيّ.

وقد يُطلَقُ ويُرادُ منه الأمرُ الحقيقيُّ الذي يمنعُ طريانَ العدمِ واللاشيئيّةِ عن ذاته بذاته، وعن الماهيّةِ بانضمامِه إليها. ولا شبهةَ في أنّه بملاحظةِ انضمامِ الوجودِ الانتزاعيِّ الذي هو من المعدوماتِ إلى الماهيّةِ لا يمنعُ المعدوميّةَ بل إنّما يمنعُ باعتبارِ ملزومِه وما يُنتزَعُ هو عنه بذاته، وهو الوجودُ الحقيقيّ، سواءً كان وجوداً صمديّاً واجبيّاً أو وجوداً ممكنيّاً تعلّقيّاً ارتباطيّاً. والوجوداتُ الإمكانيّةُ هويّاتُها عينُ التعلّقاتِ والارتباطاتِ بالوجودِ الواجبيِّ، لا أنّ معانيها مغايرةٌ للارتباطِ بالحقِّ تعالى، كالماهيّات الإمكانيّة؛ حيث إنّ لكلٍّ منها حقيقةً وماهيّةً وقد عرضَها التعلّقُ بالحقِّ تعالى بسببِ الوجوداتِ الحقيقيّة التي ليست هي إلّا شؤوناتِ ذاتِه تعالى، وتجلّياتِ صفاتِه العليا، ولمعاتِ نورِه وجمالِه، وإشراقاتِ ضوئِه وجلالِه، كما سيردُ لك برهانُه إن شاءَ اللهُ العزيز.

والآنَ نحنُ بصدد أنّ الوجودَ في كلّ شيءٍ أمرٌ حقيقيّ سوى الوجودِ الانتزاعيِّ الذي هو الموجوديّةُ سواءً كانت موجوديّةَ الوجودِ أو موجوديّةَ الماهيّة؛ فإنّ نسبةَ الوجودِ الانتزاعيّ إلى الوجودِ الحقيقيّ كنسبةِ الإنسانيّةِ إلى الإنسانِ، والأبيضيّةِ إلى البياض، ونسبتُه إلى الماهيّةِ كنسبةِ الإنسانيّةِ إلى الضاحكِ، والأبيضيّةِ إلى الثلج.

ومبدأُ الأثرِ وأثرُ المبدأِ ليس إلّا الوجوداتِ الحقيقيّةَ التي هي هويّاتٌ

عينيّةٌ موجودةٌ بذواتها، لا الوجوداتِ الانتزاعيّةَ التي هي أمورٌ عقليّةٌ معدومةٌ في الخارجِ باتّفاقِ العقلاءِ، ولا الماهيّاتِ المرسلةَ المبهمةَ الذواتِ التي ما شمّتْ بذواتِها وفي حدودِ أنفسِها رائحةَ الوجود، كما سنحقّقُ في مبحثِ الجعلِ من أنّ المجعولَ ـ أي: أثرُ الجاعلِ وما يترتّبُ عليه بالذات ـ هو نحوٌ من الوجود بالجعلِ البسيطِ دونَ الماهيّةِ، وكذا الجاعلُ بما هو جاعلٌ ليس إلّا مرتبةً من الوجودِ، لا ماهيّةً من الماهيّات.

فالغرضُ: أنّ الموجودَ في الخارجِ ليس مجرّدَ الماهيّاتِ مِن دونِ الوجوداتِ العينيّة، كما توهّمه أكثرُ المتأخّرين. كيفَ والمعنى الذي حكموا بتقدّمِه على جميعِ الاتّصافاتِ ومنعِه لطريانِ العدم لا يجوزُ أن يكونَ أمراً عدميّاً ومنتزَعاً عقليّاً، والأمرُ العدميُّ الذهنيُّ الانتزاعيُّ لا يصحُّ أن يمنعَ الانعدامَ ويتقدّمَ على الاتّصافِ بغيرِه. فمِن ذلك المنعِ والتقدّمِ يُعلَمُ أنّ له حقيقةً متحقّقةً في نفس الأمر، وهذه الحقيقةُ هي التي تُسمَّى بالوجود الحقيقيّ، وقد علمتَ أنّها عينُ الحقيقةِ والتحقّقِ، لا أنّها شيءٌ متحقّقٌ كما أشَرْنا إليه.

فما أكثرَ ذهولَ هؤلاءِ القومِ حيثُ ذهبوا إلى أنّ الوجودَ لا معنى له إلّا الأمرُ الانتزاعيُّ العقليُّ دونَ الحقيقةِ العينيّة.

وقد اندفعَ بما ذكرناهُ قولُ بعضِ المدقّقينَ: من أنّ الحكمَ بتقدّمِ الوجودِ على فعليّةِ الماهيّاتِ غيرُ صحيح؛ لأنّهُ ليسَ للوجودِ معنىً حقيقيٌّ إلّا الانتزاعي.

لأنّا نقولُ: ما حُكِمَ بتقدّمِه على تقوّمِ الماهيّاتِ وتقرُّرِها إنّما هو الوجودُ

بالمعنَى الحقيقيِّ العينيِّ لا الانتزاعيِّ العقليّ.

وممّا يدلُّ على أنّ الوجودَ موجودٌ في الأعيانِ: ما ذَكرَه الشيخُ في «إلهيّاتِ الشفاءِ» بقولِه: «والذي يَجبُ وجودُه بغيرِه دائماً: إنْ كانَ فهوَ غيرُ بسيطِ الحقيقةِ؛ لأنّ الذي له باعتبارِ ذاتِه، غيرُ الذي لهُ باعتبارِ غيرِه، وهو حاصلُ الهويّةِ منهما جميعاً في الوجودِ؛ فلذلكَ لا شيءَ غيرَ الواجبِ عريٌّ عن ملابسَةِ ما بالقوّةِ والإمكانِ باعتبارِ نفسِه، وهو الفردُ وغيرُه زوجٌ تركيبيٌّ»... انتهى.

فقد عُلمَ من كلامِه أنّ المستفادَ منَ الفاعلِ أمرٌ وراءَ الماهيّةِ ومعنَى الوجودِ الإثباتيِّ المنتزعِ.

وليسَ المرادُ مِن قولِه: «وهو حاصلُ الهويّةِ منهما جميعاً في الوجودِ» أنّ للماهيّةِ موجوديّةً وللوجودِ موجوديّةً أخرى، بل الموجودُ هو الوجودُ بالحقيقةِ، والماهيّةُ متّحدةٌ معَهُ ضرباً من الاتّحادِ، ولا نزاعَ لأحدٍ في أنَّ التمايزَ بينَ الوجودِ والماهيّةِ إنّما هو في الإدراكِ لا بحسبِ العينِ.

وبعدَ إثباتِ هذه المقدّمةِ نقولُ: إنَّ جهةَ الاتّحادِ في كلِّ متّحدَينِ هو الوجودُ سواءٌ كانَ الاتّحادُ ـ أي: الهوهو ـ بالذاتِ كاتّحادِ الإنسانِ بالوجودِ أو اتّحادِه بالحيوانِ، أو بالعرضِ كاتّحادِ الإنسانِ بالأبيضِ؛ فإنّ جِهةَ الاتّحادِ بينَ الإنسانِ والوجودِ هو نفسُ الوجودِ المنسوبِ إليهِ بالذاتِ، وجهةَ الاتّحادِ بينَه وبينَ الحيوانِ هو الوجودُ المنسوبُ إليهما جميعاً بالذاتِ، وجهةَ الاتّحادِ بينَ الإنسانِ والأبيضِ هو الوجودُ المنسوبُ إلى الإنسان بالذاتِ وإلى الأبيضِ بالعرضِ.

فحينئذٍ لا شبهةَ في أنَّ المتّحدَين لا يمكنُ أن يكونا موجودَينِ جميعاً بحسبِ الحقيقةِ، وإلّا لم يحصلْ الاتّحادُ بينَهما، بل الوجودُ الواحدُ منسوبٌ إليهما نحواً من الانتسابِ، فلا محالةَ أحدُهما أو كلاهُما انتزاعيٌّ، وجهةُ الاتّحادِ أمرٌ حقيقيٌّ، فالاتّحادُ بينَ الماهيّاتِ والوجودِ إمّا بأن يكونَ الوجودُ انتزاعيّاً واعتباريّاً، والماهيّاتُ أمورٌ حقيقيّة ـ كما ذهبَ إليهِ المحجوبونَ عن إدراكِ طريقةِ أهلِ الكشفِ والشهودِ ـ وإمّا بأن تكونَ الماهيّاتُ أموراً انتزاعيّةً اعتباريّةً، والوجودُ حقيقيّ عينيّ، كما هو المذهبُ المنصور.

وبالجملة: الوجودُ العينيُّ وإنْ كانَ حقيقةً واحدةً ونوعاً بسيطاً لا جنسَ لهُ ولا فصلَ لهُ، ولا يعرضُ له الكليّةُ والعمومُ والجزئيّةُ والخصوصُ، بل التعدّدُ والتميّزُ لهُ مِن قِبَلِ ذاتِه لا بأمرٍ خارجٍ، إلّا أنّه مشترَكٌ بينَ جميعِ الماهيّاتِ، متّحدٌ بها، صادقٌ عليها؛ لاتّحادِه معها، فإنّ الوجودَ الحقيقيَّ العينيَّ معنَى الوجودِ فيه هو معنَى الموجود، فهو مِن حيثُ إنّه مَنشَأٌ لانتزاعِ الموجوديّةِ هو الموجودُ، ومِن حيثُ إنّه باعتبار ذاتِه منشأٌ لذلكَ الانتزاع، وبه تحصلُ موجوديّةُ الماهيّاتِ، هو الوجودُ.

فكُلٌّ مِن مفهومَي الوجودِ (أي: الانتزاعيّ والحقيقيّ) مشتركٌ بينَ الماهيّاتِ، إلّا أنَّ الانتزاعيَّ يعرضُ له الكليّةُ والعمومُ لكونِه أمراً عقليّاً من المفهوماتِ الشاملةِ كالشيئيّةِ والمعلوميّةِ والإمكانِ العامِّ وأشباهِها، بخلافِ الحقيقيِّ لأنّهُ محضُ التحقّقِ العينيِّ وصرفُ التشخّصِ والتعيّنِ مِن دونِ الحاجة إلى مخصّصٍ ومعيّنٍ، بل بانضمامِه إلى كلِّ ماهيّةٍ يحصلُ لها الامتيازُ والتحصّلُ، ويخرجُ من الخفاءِ والإبهامِ والكمونِ.

فالوجودُ الحقيقيُّ ظاهرٌ بذاتِه بجميعِ أنحاءِ الظهورِ، ومُظهِرٌ لغيرِه، وبه يظهرُ الماهيّاتُ ولهُ ومعَهُ وفيهِ ومنهُ، ولولا ظهورُه في ذواتِ الأكوانِ وإظهارُه لنفسِه بالذاتِ ولها بالعرضِ لَمّا كانَت ظاهرةً موجودةً بوجهٍ من الوجوهِ، بل كانَت باقيةً في حجابِ العدمِ وظُلمةِ الاختفاءِ؛ إذ قد عُلمَ أنّها بحسبِ ذاتِها وحدودِ أنفسِها مُعرّاةٌ عن الوجودِ والظهورِ، فالوجودُ والظهورُ يطرأُ عليها مِن غيرِها، فهي في حدودِ أنفسِها هالكاتُ الذواتِ باطلاتُ الحقائقِ أزلاً وأبداً، لا في وقتٍ مِنَ الأوقاتِ ومرتبةٍ مِنَ المراتبِ كما قيل في الفارسي:

«سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم»

ترجمةً لقولِه ﷺ: «الفقرُ سوادُ الوجهِ في الدارينِ».

فَظهورُ الوجودِ بذاتِه في كلِّ مرتبةٍ مِن الأكوانِ، وتنزّلُه إلى كلِّ شأنٍ من الشؤونِ، يوجبُ ظهورَ مرتبةٍ من مراتبِ الممكناتِ وعينٍ من الأعيانِ الثابتة.

وكلّما كانَ مراتبُ النزولِ أكثرَ، وعن منبعِ الوجودِ أبعدَ، كانَ ظهورُ الأعدامِ والظلماتِ بصفةِ الوجودِ ونعتِ الظهورِ واحتجابِ الوجودِ بأعيانِ المظاهرِ واختفائِه بصورِ المجالي وانصباغِه بصبغِ الأكوانِ أكثرَ. فكلُّ برزةٍ منَ البرزاتِ يوجِبُ تنزّلاً عن مرتبةِ الكمالِ، وتواضعاً عن غايةِ الرفعةِ والعظمةِ وشدّةِ النوريّةِ وقوّةِ الوجودِ.

وكلُّ مرتبةٍ منَ المراتبِ يكونُ التنزّلُ والخفاءُ فيها أكثرَ، كانَ ظهورُها على المداركِ الضعيفةِ أشدَّ، والحالُ بعكسِ ما ذُكرَ على المداركِ القويّةِ

كمراتبِ أنوارِ الشمسِ بالقياسِ إلى أعينِ الخفافيشِ وغيرها؛ ولهذا يكونُ إدراكُ الأجسامِ التي هي في غايةِ نقصانِ الوجودِ أسهلَ على الناسِ من إدراكِ المفارقاتِ النوريّةِ التي هي في غايةِ قوّةِ الوجودِ وشدّةِ النوريّة، لا أشدَّ منها في الوجودِ والنوريّةِ إلّا باريها ومبدِعُها وهو نورُ الأنوارِ ووجودُ الوجوداتِ؛ حيثُ إنَّ قوّةَ وجودِه وشدّةَ ظهورِه غيرُ متناهيةٍ قوّةً ومدّةً وعدّةً. ولِشدّةِ وجودِه وظهورِه لا تدركُه الأبصارُ ولا تحيطُ به الأفهامُ بل تَتجافى عَنه الحواسُّ والأوهامُ، وتنبو مِنه العقولُ والأفهامُ.

فالمداركُ الضعيفةُ تدركُ الوجودات النازلةَ المصحوبةَ بالأعدامِ والملكاتِ المختفيةِ المحجوبةِ بالأكوانِ المنصبغةِ بصبغِ الماهيّاتِ المتخالفةِ والمعاني المتضادّةِ، وهي في حقيقتِها متّحدةُ المعنى، وإنّما التفاوتُ فيها بحسبِ القوّةِ والضعفِ والكمالِ والنقصِ والعلوِّ والدنوِّ، الحاصلةِ لها بحسبِ أصلِ الحقيقةِ البسيطةِ باعتبارِ مراتبِ التنزّلاتِ لا غيرِها كما سَينكَشفُ مِن مباحثِ التشكيكِ.

ولو لَم تكنْ المداركُ ضعيفةً قاصرةً عن إدراكِ الأشياءِ على ما هي عَليها، لكانَ ينبغي أنْ يكونَ ما وجودُه أكملُ وأقوى، ظهورُه على القوّةِ المدركَةِ وحضورُه لديهم أتمُّ وأجلى.

ولمّا كانَ واجبُ الوجودِ من فضيلةِ الوجودِ في أعلى الأنحاءِ وفي سطوعِ النورِ في قُصيا المراتبِ، يجبُ أنْ يكونَ وجودُه أظهرَ الأشياءِ عندنا. وحيثُ نجدُ الأمرَ على خلافِ ذلكَ، علمْنا أنّ ذلكَ ليسَ مِن جهتِه؛ إذْ هو في غايةِ العظمةِ والإحاطةِ والسطوعِ والجلاءِ والبلوغِ والكبرياءِ. ولكن لضعفِ

عقولِنا وانغماسِها في المادّةِ وملابستِها الأعدامَ والظلماتِ، تعتاصُ عنْ إدراكِه، ولا تتمكّنُ أنْ تعقلَه على ما هو عليه في الوجودِ؛ فإنّ إفراطَ كمالِه يبهرُها لضعفِها وبُعدِها عن منبعِ الوجودِ ومعدنِ النورِ والظهورِ مِن قِبَلِ سنخِ ذاتِها لا من قِبلِه؛ فإنّه لعظمتِه وسعةِ رحمتِه وشدّةِ نورِه النافذِ وعدمِ تناهيهِ، أقربُ إلينا من كلِّ الأشياءِ، كما أشارَ إليهِ بقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ وبقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ فَثبتَ أنّ بطونَه من جهةِ ظهورِه، فهو باطنٌ مِن حيثُ هو ظاهرٌ. فكلّما كانَ المدركُ أصحَّ إدراكاً وعن الملابسِ الحسّيّةِ والغواشي الماديّةِ أبعدَ درجةً، كان ظهورُ أنوارِ الحقِّ الأوّلِ عليهِ وتجلّياتُ جمالِه وجلالِه له أشدَّ وأكثرَ، ومعَ ذلكَ لا يعرفُه حقَّ المعرفةِ، ولا يدركُه حقَّ الإدراكِ؛ لتَناهي القوى والمداركِ، وعدمِ تناهيهِ في الوجودِ والنوريّةِ ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾.

وممّا يجب أن يحقّقَ: أنّه وإن لم يكُنْ بينَ الوجوداتِ اختلافٌ بذواتِها إلّا بما ذكرناهُ منَ الكمالِ والنقصِ والتقدّمِ والتأخّرِ والظهورِ والخفاءِ، لكنْ يلزمُها بِحسبِ كلِّ مرتبةٍ منَ المراتبِ أوصافٌ معيّنةٌ ونعوتٌ خاصّةٌ إمكانيّةٌ، هي المسمّاةُ بالماهيّاتِ عندَ الحكماءِ، وبالأعيانِ الثابتةِ عندَ أربابِ الكشفِ من الصوفيّةِ والعرفاءِ، فانظُر إلى مراتبِ أنوارِ الشمسِ التي هي مثالُ الله في عالمِ المحسوساتِ، كيفَ انصبغَتْ بصبغِ ألوانِ الزجاجاتِ، وفي أنفسِها لا لونَ لها ولا تفاوتَ فيها إلّا بشدّةِ اللَّمَعانِ ونقصِها. فَمَن توقّفَ معَ الزجاجاتِ وألوانِها واحتجبَ بها عنِ النورِ الحقيقيِّ ومراتبِه

الحقيقيّةِ التنزّليّةِ، اختفى النورّ عَنه، كمَن ذهبَ إلى أنّ الماهيّاتِ أمورٌ حقيقيّةٌ متأصّلةٌ في الوجودِ، والوجوداتُ أمورٌ انتزاعيّةٌ ذهنيّةٌ. ومَن شاهدَ ألوانَ النورِ وعرفَ أنّها مِنَ الزجاجاتِ ولا لونَ للنورِ في نفسِه، ظَهَرَ له النورُ وعرَف أنّ مراتبَه هي التي ظهرَتْ في صورةِ الأعيان على صبغِ استعداداتِها، كمَنْ ذهبَ إلى أنّ مراتبَ الوجوداتِ التي هي لمعاتٌ للنورِ الحقيقيِّ الواجبيِّ وظهوراتٌ للوجودِ الحقِّ الإلهيِّ ظهرَتْ في صورةِ الأعيانِ، وانصبغَتْ بصبغِ الماهيّاتِ الإمكانيّةِ، واحتجبَتْ بالصورِ الخلقيّةِ عن الهويّةِ الإلهيّةِ الواجبيّةِ.

وممّا يجبُ أنْ يُعلمَ أنّ إثباتَنا لمراتبِ الوجوداتِ المتكثّرةِ ومواضعَتَنا في مراتبِ البحثِ والتعليمِ على تعدّدِها وتكثّرِها لا ينافي ما نحنُ بصددِه من ذي قِبَل ـ إنْ شاءَ اللهُ ـ من إثباتِ وحدةِ الوجودِ والموجودِ ذاتاً وحقيقةً، كما هو مذهبُ الأولياءِ والعرفاءِ من عظماءِ أهلِ الكشفِ واليقينِ.

وسنقيمُ البرهانَ القطعيَّ على أنّ الوجوداتِ وإنْ تكثّرَتْ وتمايزَتْ إلّا أنّها من مراتبِ تعيّناتِ الحقِّ الأوّلِ وظهوراتِ نورِه وشؤوناتِ ذاتِه، لا أنّها أمورٌ مستقلّةٌ وذواتٌ منفصلةٌ، وليكن عندكَ حكايةُ هذا المطلبِ إلى أنْ يردَ عليكَ برهانُه، وانتظرهُ مفتّشاً.

وذهبَ جماعةٌ أنّ الوجودَ الحقيقيَّ شخصٌ واحدٌ هو ذاتُ الباري تعالى، والماهيّاتُ أمورٌ حقيقيّةٌ موجوديّتُها عبارةٌ عن انتسابِها إلى الوجودِ الواجبيِّ وارتباطِها به تعالى. فالوجودُ واحدٌ شخصيٌّ عندهُم، والموجودُ كلّيٌّ له أفرادٌ متعدّدةٌ وهي الموجوداتُ. ونسبوا هذا المذهبَ إلى أذواقِ المتألّهين.

أقولُ: فيه نظرٌ مِن وجوهٍ:

الأوّل: أنّ كونَ ذاتِ الباري تعالى بذاتِه وجوداً لجميعِ الماهيّاتِ مِن الجواهرِ والأعراضِ غيرُ صحيحٍ، كما لا يَخفى عندِ المتأمّلِ؛ فإنّ بَعضَ أفرادِ الموجوداتِ ممّا لا تفاوتَ فيها بحسبِ الماهيّةِ، مع أنّ بعضَها متقدّمٌ على بعضٍ بالوجودِ، ولا يُعقلُ تقدّمُ بعضِها على بعضٍ مع كونِ الوجودِ في الجميعِ واحداً وحدةً حقيقيّةً منسوبةً إلى الكلِّ.

فإنْ اعتُذرَ بأنّ التفاوتَ بحسب التقدّمِ والتأخّرِ ليسَ في الوجودِ الحقيقيِّ بل في نسبتِها وارتباطِها إليهِ بأنْ يكونَ نسبةُ بعضها إلى الوجودِ الحقيقيِّ أقدمَ من بعضٍ آخرَ.

فنقول: النسبة مِن حيثُ إنّها نسبةٌ، أمرٌ عقليٌّ لا تَحصُّلَ ولا تفاوتَ لها في نفسها بل باعتبار شيءٍ من المتسبين. فإذا كانَ المنسوبُ إليه ذاتاً أحديّةً والمنسوبُ ماهيّةٌ، والماهيّةُ بحسبِ ذاتِها لا تقتضي شيئاً من التقدّمِ والتأخّرِ والعليّةِ والمعلوليّةِ، ولا أولويّةَ أيضاً لبعض أفرادِها بالقياسِ إلى بعضٍ؛ لعدمِ حصولِها وفعليّتِها في أنفسِها وبحسبِ ماهيّتِها، فمِن أينَ يحصلُ امتيازُ بعضِ أفرادِ ماهيّةٍ واحدةٍ بالتقدّمِ في النسبةِ إلى الواجبِ والتأخّرِ فيها.

الثاني: أنّ نسبتَها إلى الباري إنْ كانتْ اتّحاديّةً، يلزمُ كونُ الواجبِ تعالى ذا ماهيّة غيرِ الوجودِ بل ذا ماهيّاتٍ متعدّدةٍ متخالفةٍ، وسيجيءُ أن لا ماهيّةَ لهُ تعالى سوى الإنيّةِ؛ وإنْ كانتْ النسبةُ بينَها وبينَ الواجبِ تعالى تعلّقيّةً، وتعلّقُ الشيءِ بالشيءِ فَرعُ وجودِهما وتحقّقِهما، فيلزمُ أنْ يكونَ لكلِّ ماهيّةٍ منَ الماهيّاتِ وجودٌ خاصٌّ متقدّمٌ على انتسابِها وتعلّقِها؛ إذْ لا شبهةَ في أنَّ

حقائقَها ليستْ عبارةً عن التعلّقِ بغيرِها؛ فإنّا كثيراً ما نتصوّرُ الماهيّاتِ ونشكُّ في ارتباطِها إلى الحقِّ الأوّلِ وتعلّقِها به ـ تعالى ـ بخلافِ الوجوداتِ؛ إذْ يمكنُ أنْ يقالَ: إنّ هويّاتِها لا يغايرُ تعلّقَها وارتباطَها؛ إذْ لا يمكنُ الاكتناه بنحوٍ منْ أنحاءِ الوجودِ إلّا منْ جهةِ العلمِ بحقيقةِ سببِه وجاعلِه، كما بُيّنَ في علمِ البرهان، وسنبيّنُ في هذا الكتابِ إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

الثالث: إنّ وجوداتِ الأشياءِ على هذه الطريقةِ أيضاً متكثّرةٌ كالموجوداتِ، إلّا أنّ الموجوداتِ أمورٌ حقيقيّةٌ والوجوداتُ بعضها حقيقيٌّ كوجودِ الواجبِ وبعضها انتزاعيٌّ كوجوداتِ الممكناتِ، فلا فرقَ بينَ هذا المذهبِ والمذهبِ المشهورِ الذي عليه الجمهورُ منَ المتأخّرينَ القائلينَ بأنَّ وجودَ الممكناتِ انتزاعيٌّ ووجودَ الواجبِ عينيٌّ؛ لأنّه تعالى بذاتِه مصداقُ حملِ الموجودِ، بخلافِ الممكناتِ، إلّا أنّ الأمرَ الانتزاعيَّ المسمَّى بوجودِ الممكناتِ يعبَّرُ عنهُ في هذه الطريقةِ بالانتسابِ أو التعلّقِ أو الربطِ أو غير ذلك.

فالقولُ بأنّ الوجودَ على هذه الطريقةِ واحدٌ حقيقيٌّ شخصيٌّ والموجودُ كلّيٌّ متعدّدٌ دونَ الطريقةِ الأخرى، لا وجهَ لهُ ظاهراً بل نقولُ: لا فرقَ بينَ هذينِ المذهبينِ في أنّ موجوديّةَ الأشياءِ ووجودَها معنى عقليٌّ ومفهومٌ كلّيٌّ شاملٌ لجميعِ الموجوداتِ سواءٌ كانَ ما به الوجودُ نفسَ الذاتِ أو شيئاً آخرَ ارتباطيّاً كانَ أو لا، فإنْ أُطلقَ الوجودُ على معنًى آخرَ ـ وهوَ الحقُّ القائمُ بذاتِه ـ لكانَ ذلكَ بالاشتراكِ، وسيأتيكَ تفصيلُ المذاهبِ في موجوديّةِ الأشياء.

الشرح

الكلام في هذا التوضيح والتنبيه كالكلام في البحث السابق، فإنّه أيضاً من تتمّات مباحث أصالة الوجود، وإيراده وذكره هنا في ضمن مطالب هذا الفصل السابع غير صحيح من الناحية الفنيّة والمنهجيّة. وهذا ما قد يواجهنا كثيراً ونلاحظه بشكل واضح في طريقة تدوين المصنّف لهذا الكتاب، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى ما نبّهنا عليه سابقاً من الطريقة والمنهجيّة التي اختارها المصنّف في تدوين أبحاث كتاب الأسفار، فإنّها تختلف عن المناهج والطرق المألوفة في الكتابة والتأليف، والتي تعتمد الأسلوب الواحد المتسلسل في الأبحاث والمسائل والمنظّم في أزمنة وأوقات تأليفه، بخلاف صدر المتألّهين الذي جعل أبواب هذه الموسوعة الفلسفيّة وأبحاثها عبارة عن ملفّات مفتوحة وبحوثاً في طور البناء والإكمال والتطوير على طول مسيرته العلميّة وحياته الفلسفيّة والعقليّة، فكان يدوّن في هذه الموسوعة كلّ ما استجدّ له من مستحدثات أفكاره ونظريّاته الفلسفيّة، أو ما يتبنّاه ويراه صحيحاً من أفكار الآخرين ونظريّاتهم في هذا المجال، وهذا ما أوجد وأوجب نوعاً وجانباً من الإرباك والتشويش وعدم التنسيق والتنظيم في جملة من بحوث وفصول هذا الكتاب.

ثمّ إنّ المصنّف يحاول أن يوضّح هنا تحت هذا العنوان بعض الأدلّة والبحوث التي سبق ذكرها في مباحث أصالة الوجود، كما يحاول أيضاً أن ينبّه الباحث ويلفت نظره إلى جملة من النقاط والجهات التكميليّة المهمّة المرتبطة أيضاً بتلك المباحث، ومن هنا أورد هذا المبحث تحت عنوان (توضيح وتنبيه)، وحيث إنّ المطالب في هذا البحث لا تخلو عن التكرار والإسهاب في البيان والتوضيح، سوف نقتصر على ذكر أهمّها، تاركين كثيراً منها إلى فقرة الأضواء على النصّ.

في البداية يضرب المصنّف مثالاً بالنور لتقريب ما يريد تقريره وتوضيحه حول الوجود والأدلّة على أصالته والإشكالات التي قد أوردت على ذلك، وفي الحقيقة هو لا يريد التمثيل بالنور الحسّي كما قد يظهر ذلك من كلمات الحكيم السبزواري في منظومته وكما هو صريح كلام الطباطبائي في نهاية الحكمة[1]، وإنّما يريد من النور الممثّل به عين ما يريده من الممثّل له وهو حقيقة الوجود، ولكن مع اختلاف في الاصطلاح والتعبير، فإنّ اصطلاح النور يطلقه الشيخ الاشراقي غالباً للتعبير عن الواقعيّة وحقيقة الوجود والتحقّق، وذلك تبعاً لطريقة الفرس الأقدمين، وهم الفهلويّون، حيث يُعبّرون عن حقيقة الوجود بالنور، ويعبّرون عمّا دون ذلك بالظلمة، والمصنّف أراد أن يقرّب ويوضّح المسألة في المقام على اصطلاح شيخ الإشراق وطريقته، ولم يُرد بالتمثيل أن يقرّب المعقول بالمحسوس، وإنّما اختار هذه اللغة الاشراقيّة أوّلاً، باعتبارها أقرب إلى الأفهام والأذهان من مصطلح الوجود، كما أنّ النور يساوي مطلق التحقّق الأعمّ من كونه وجوداً أو ماهيّة، فهو ينسجم مع القول بأصالة الوجود وكذا القول بأصالة الماهيّة المنسوب إلى شيخ الإشراق، فاختار المصنّف في البداية البيان الأعمّ والأقرب إلى الأذهان، وانتقل من خلاله إلى البيان الخاصّ به الذي ينسجم مع اصطلاحاته وطريقته في الحكمة المتعالية التي تؤمن بأصالة الوجود دون الماهيّة، فالمثال والممثّل في الحقيقة شيء واحد، ولكن يختلفان في اللغة والاصطلاح، وهذا على خلاف ما هو المعهود من كون المثال مختلف الحقيقة عن الممثّل له. فالنور والوجود في نظر صدر المتألّهين اصطلاحان لحقيقة واحدة، ومن هنا سوف يصرّح لاحقاً بأنّ مراده من النور في المثال ـ أعمّ من النور الحسّي ـ شامل لواجب الوجود والمجرّدات وغيرها.

---

(١) **نهاية الحكمة**، الفصل الثالث من المرحلة الأوّلى: ص١٨.

بعد ذلك ينتقل المصنّف إلى ذكر مجموعة من النقاط المرتبطة بمثال النور، وهي بنحو الإجمال:

١. إنّ مفهوم النور قد يُطلق ويُراد منه ذلك المعنى المصدريّ البديهيّ العامّ، وهو مفهوم (نورانيّة شيء من الأشياء) ملحوظ بشرط لا عن الحمل، فهو بهذا اللحاظ لا يُحمل عليه أيّ أثر أو وصف من أوصاف النور الحقيقيّ العينيّ؛ إذ لا وجود ولا مصداق له في الأعيان، وإنّما وجوده في الأذهان فحسب، فهو فاقد لأيّ أثر من آثار النور الحقيقي في الأعيان؛ وهو أمرٌ مفهوميّ لا تحقّق له في الخارج. والنور بهذا المعنى ـ كما ذكرنا ـ مفهوم كلّي من المفاهيم الفلسفيّة التي تصدق على ما تحتها من المصاديق صدقاً عرضيّاً، أي إنّ نسبته إلى مصاديقه ليست من نسبة الذاتيّ إلى ذي الذاتيّ، بمعنى أنّه لا يُشكّل ذاتيّاً من ذاتيّات مصداقه الذي يحمل عليه، وليس هو من قبيل المفاهيم الماهويّة الذاتيّة كالحيوانيّة والناطقيّة، بل إنّ نسبته إلى مصاديقه نسبة عرضيّة، من قبيل نسبة اللازم إلى الملزوم والعارض إلى معروضه الخارج عن ذاته وذاتيّاته، والنور بهذا المعنى خارج عن محلّ البحث.

وقد يُطلق مفهوم النور تارةً أخرى ويُراد منه ذات محكيه الخارجيّ، وهو مصداقه العينيّ الظاهر بذاته، المظهر لغيره من الذوات النوريّة، كالواجب تعالى الذي هو نور السماوات والأرض، والعقول المجرّدة سواءً كانت طوليّة أم عرضيّة متكافئة، والنفوس والأنوار العرضيّة المعقولة المجرّدة من قبيل الكيفيّات النفسانيّة كالعلم ونحوه، والأنوار العرَضيّة المحسوسة كنور الكواكب والسُرج ونحوها.

والنور بهذا المعنى وجوده في الأعيان، لا في الأذهان، بل هو بالمعنى المذكور عين الحقائق النوريّة العينيّة، وعين التشخّص في الواقع الخارجيّ، وهو ذات الفعليّة والتميّز والظهور، ولا يوصف بالكليّة ولا بالجزئيّة المنطقيّة، التي هي من أوصاف المفاهيم بما هي مفاهيم في عالم الذهن.

٢. إنّ إطلاق مفهوم النور على مصاديقه بمعناه الثاني إنّما هو بنحو التشكيك الاتّفاقي، لا بنحو المواطاة، بمعنى: أنّ مصاديقه ـ كالواجب والعقول والنفوس وغيرها ـ بعد اتّفاقها بالنوريّة، هي أيضاً متفاوتة ومتمايزة بالتمام والنقص والقوّة والضعف، وما به الامتياز عين ما به الاشتراك الذي هو النور، وهذا هو التشكيك الخاصّي الذي يرجع ما به الامتياز فيه إلى ما به الاشتراك والاتّفاق، وإنّما سمّي هذا النحو من التشكيك تشكيكاً اتّفاقيّاً باعتبار أنّ جهة الاشتراك والاتّفاق فيه غالبة على جهة التمايز والافتراق، أو لعلّه من جهة التغليب.

٣. بعد أنّ بين المصنّف في نقطة سابقة أنّ النور بمعناه الثاني الذي هو عين المصاديق الخارجيّة والحقائق النوريّة العينيّة، ظاهر بذاته ومظهر لغيره، وأنّه صريح الفعليّة والتميّز والوضوح والظهور، يحاول أن يجيب عن إشكال مقدّرٍ حاصله:

لو كان هذا المعنى من النور عين الوضوح والظهور والسطوع، وأنّه الظاهر بذاته والمظهر لغيره، فلماذا قد يقع الجهل به ولا يمكن الوقوف عليه ولا يظهر للمدركات العقليّة والحسّيّة في كثير من الأحيان؟ إذ قد نجهل نور الواجب تعالى ونور العقول المجرّدة وغيرها.

في مقام الإجابة يُسلّم المصنّف بوقوع الجهل وعدم الإدراك لكثير من المصاديق النوريّة الظاهرة بذاتها والمظهرة لغيرها، ولكن ليس السبب في ذلك النور ذاته، وإنّما مرجع ذلك إلى سببين خارجيّين عن ذات النور، وهما:

الأوّل: الضعف والقصور في المدرِك ـ بالكسر ـ ؛ لأنّ النور قد يبلغ من الشدّة والظهور ما يفوق المدارك العقليّة والحسّيّة، وذلك كما في الواجب تعالى، فإنّ الإدراك العقليّ والإدراك الحسّي البصري يضعف أمام علوّ شأنه وشدّة نوره جلّ وعلا، فيكون قاصراً عن إدراك درجة الكمال النوريّ الأتمّ الذي لا حدّ له في العظمة والجلال والزينة والجمال[1].

(١) وهذا ما ورد ذكره في الآيات والروايات كثيراً، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

الثاني: الضعف والقصور في ذات النور المدرَك ـ بالفتح ـ ؛ فإنّ النور كلّما تجلّى وتنزّل في مراتبه الدانيّة وابتعد عن درجة الكمال النوريّ الأتمّ، نقص نوره وضعف وأحاطت به الأعدام والظلمات من كلّ جانب، فلا يسطع ولا يظهر للمدركات العقليّة أو الحسّيّة. ومثال ذلك في المحسوسات كما يقول الحكيم السبزواري: «انعكاس الضوء من الشمس إلى القمر، ثمّ منه على المرآة ثمّ منها على الماء، ثمّ منه على الجدار»[(١)].

ومثاله بالنسبة إلى المدركات العقليّة: الوجودات المتغيّرة السيّالة كالحركة والزمان، حيث إنّ التصرّم والسيلان عين ذاتيّهما، وأجزاؤهما غير مجتمعة في الوجود، فكلّ جزء من أجزائها لا يحضر عند المدرِك والعالم إلّا وقد غاب وفنى الجزء السابق، وحيث إنّ العلم والإدراك ـ كما سيأتي في محلّه ـ هو حضور المعلوم والمدرَك ـ بالفتح ـ عند ذات المدرِك ـ بالكسر ـ ، وهذا ما لا يتوفّر في ذات وحقيقة الحركة والزمان، فقد يتعذّر حينئذٍ إدراك هذه الوجودات والأنوار السيّالة، لعدم حضور أجزائها مجتمعة عند العالم، فهي لا تدرَك لضعف وجودها وقصور نورها وشدّة وفرط بعدها عن مصدر النور الأتمّ، وهو نور الواجب

وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ الأنعام: ١٠٣. ومن ذلك أيضاً قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن**» نهج البلاغة الخطبة الأولى، وكذا في **الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات: ج١ ص١٣٥. وكذا قوله عليه السلام: «**وامتنع على عين البصير، فلا عين من لم يره تنكره، ولا قلب من أثبته يبصره.... لم يُطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته**» نهج البلاغة الخطبة٥٠، وكذا البحار، المجلسي، ج٤ ص٣٠٨. ومن ذلك أيضاً قول الإمام الصادق عليه السلام: «**منيف الآلاء سنيّ العلياء، الذي عجز الواصفون عن كنه صفته، ولا يطيقون حمل معرفة إلهيّته**» **الكافي**، الكليني، مصدر سابق: ج١ ص١٣٧.

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٤، الحاشية رقم (٢).

تبارك وتعالى.

بعد أن استعرض المصنّف مجموعة من النقاط المرتبطة بمثال النور، انتقل إلى بيان ما يماثلها في جانب الممثّل له وهو الوجود، باعتبار اتّحادهما في الحقيقة كما بيّنا، حيث قال في تقرير ذلك: «كذلك الوجود» فذكر أيضاً مسألة الاختلاف في إطلاق المفهوم، ومسألة التشكيك ومسألة وقوع الجهل بحقيقة الوجود، وكذلك فروعاً أخرى متعلّقة بهذه المسائل، ولكن بنحوٍ أوسع وأكثر بياناً وتفصيلاً، وفيما يلي نحاول منهجة ما أورده من تفصيلات وفروع ضمن النقاط التالية:

١. إنّ مفهوم الوجود أيضاً كمفهوم النور، قد يُطلق ويُراد منه معناه الانتزاعيّ العقليّ العامّ البديهيّ المصدريّ، والذي هو من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وهو مفهوم (موجوديّة شيء من الأشياء)، فإنّه بهذا الاعتبار مأخوذ بشرط لا عن الحمل، فلا يحمل عليه شيء من الأشياء بلحاظ الواقع الخارجيّ، فلا هو موجود ولا متقدّم ولا متأخّر ولا قويّ ولا ضعيف ولا أيّ شيءٍ آخر، وإن كان هو قد يُحمل على نفس الوجود في حال بيان موجوديّة الوجود بنحو هل البسيطة، فيقال: (الوجود موجود)، كما يُحمل أيضاً على الماهيّات في حال بيان موجودّيتها بنحو هل البسيطة أيضاً، فيقال: (الإنسان موجود)، فيثبت لهذه المحمولات ويقع محمولاً في الهليات البسيطة، وقد أوضحنا هذا المعنى لمفهوم الوجود وبيّناه مفصّلاً في بحوث ماضية، وهو بهذا الاطلاق لا تحقّق له في نفس الأمر والواقع الخارجيّ العينيّ.

وقد يُسمّى أيضاً بالوجود الإثباتي، وذلك لأنّه لا يثبت إلّا في الذهن، ولا تحقّق له في الخارج، والذهن في بعض إطلاقاته إثبات في قبال عالم الثبوت العينيّ والوجود الحقيقيّ الخارجيّ. قال المصنّف في موضعٍ آخر من كتابه الأسفار ـ بعد أن بيّن المراد من الوجود المنبسط الذي هو حقيقة الحقائق في متن الأعيان:

«واعلم أنّ هذا الوجود ـ كما ظهر مراراً ـ غير الوجود الانتزاعيّ الإثباتي العامّ البديهيّ والتصوّر الذهنيّ، الذي علمت أنّه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتباريّة»[١]، فعطف التصوّر الذهنيّ المفهوميّ على الوجود الإثباتي عطف تفسير وبيان. والمصنّف قد تابع بهذه التسمية الشيخ الرئيس، حيث يقول في الإلهيّات من الشفاء: «فإنّ لكلّ أمر حقيقةً هو بها ما هو... وذلك هو الذي ربما سمّيناه الوجود الخاصّ، ولم نُرد به معنى الوجود الإثباتي، فإنّ لفظ الوجود يدلّ به أيضاً على معاني كثيرة»[٢].

والحكيم السبزواري قد ذكر وجهاً آخر في سبب تسمية مفهوم الوجود بهذا المعنى بالوجود الإثباتي، وهو كون الوجود بالمعنى المذكور يقع محمولاً ومثبتاً لموضوعات في الهليّات البسيطة، حيث يقول في حاشيته: «لكونه المثبت في الهليّات البسيطة؛ إذ المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم، وأمّا معنونه فهو المثبت له لكلّ الأعيان والماهيّات السرابيّة»[٣].

وقد تابعه على هذا الوجه الشيخ جوادي آملي في شرحه على الأسفار، حيث يقول: «وهذا المعنى للوجود هو الذي يقع محمولاً في القضايا ويثبت لموضوعاتها، ومن هذه الجهة يُسمّى بالوجود المحموليّ أو الوجود الإثباتيّ»[٤]، وقد استفيد هذا الوجه من بعض عبارات المصنّف في المقام، من ذلك قوله: «سوى الوجود الانتزاعيّ الذي هو الموجوديّة، سواءً كانت موجوديّة الوجود أو موجوديّة الماهيّة»[٥]، وهذه هي الموجوديّة التي تثبت لموضوعاتها في الهليّات

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٢٩.

(٢) **الشفاء** (الإلهيات)، مصدر سابق: ص٣١.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٥ الحاشية رقم(١).

(٤) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٤٥٢.

(٥) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٥.

البسيطة.

إذن قد يُطلق الوجود ويُراد منه مفهوم موجوديّة شيء من الأشياء في الذهن، وهو بهذا الاطلاق واللحاظ أمرٌ مفهوميّ اعتباريّ لا تحقّق له في الخارج.

وقد يُطلق الوجود ويُراد منه ذلك الأمر الحقيقي والمصداق الذي ثبتت أصالته في متن الأعيان، وهو الذي يمنع من طروّ العدم واللاشيئيّة على ذاته بذاته، من دون احتياج إلى الحيثيّة التقييديّة، كما يمنع أيضاً من طروّ العدم على الماهيّات بانضمامه إليها بنحو الحيثيّة التقييديّة بحسب التحليل الذهنيّ، فالعقل يرى أنّ الوجود الحقيقي العينيّ ما لم ينضمّ إلى الماهيّات، لا يكون طروّ العدم عليها ممتنعاً، بل تكون ممكنة العدم كما أنّها ممكنة الوجود، وذلك لأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر.

ثمّ إنّ المصنّف وعلى هامش هذه النقطة يحاول أن يوضح أهمّ دليل استعرضه سابقاً لإثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وهو الذي عبّر عنه الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

«كيف وبالكون عن استواء   قد خرجت قاطبة الأشياء»[1].

وحاصله: أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، ذاتها وذاتيّاتها فحسب، فلا هي موجودة ولا هي معدومة، فهي في ذاتها مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولابدّ أن ينضمّ إليها شيء خارج عن ذاتها وذاتيّاتها، يخرجها عن حدّ الاستواء، وتكون موجودة به في الأعيان، ويكون هو طارداً للعدم عن ذاتها، وهذا الشيء لا يعقل أن يكون نفس ذات الماهيّات؛ لأنّها في ذواتها ومن حيث هي ليست إلّا هي، وهي بذواتها وفي حدود أنفسها ما شمّت رائحة التحقّق والوجود؛ إذ ليس لها في ذاتها الوجود ولا العدم، فكيف تُعطي لذاتها التحقّق

---

(١) **شرح المنظومة** (قسم الحكمة)، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١٢.

والوجود وفاقد الشيء لا يُعطيه؟!. كما لا يمكن أن يكون ذلك الشيء هو الوجود الانتزاعيّ العقليّ، لأنّه كما تقدّم عبارة عن أمر اعتباريّ ومفهوم انتزاعيّ معدوم في الخارج ولا تحقّق له في متن الأعيان، ومن الواضح البديهيّ أنّ انضمام الأمر العدميّ الذهنيّ إلى ماهيّة من الماهيّات، لا يخرجها من حدّ الاستواء إلى الواقعيّة والتحقّق في متن الأعيان، كما لا يمنع أيضاً من طروّ العدم عليها؛ فإنّ العدم والمعدوم لا يعطي الواقعيّة والتحقّق لشيء من الأشياء في الخارج، وهو أمرٌ بديهيّ لا شبهة فيه، لأنّه هلاكٌ محض، وفاقد لكلّ شيء، وفاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطياً له. إذا فلابدّ أن يكون ذلك الشيء المضاف والمنضمّ إلى الماهيّات[1] والمانع من طروّ العدم عليها بعد ثبوتها وتحقّقها، هو نفس المصداق الحقيقي والعينيّ للوجود، والذي هو نفس الهويّة العينيّة المانعة عن طروّ العدم عليها والموجودة في الأعيان بذاتها من دون احتياج إلى الحيثيّة التقييديّة، سواءً كانت هذه الحقيقة غنيّة عن الحيثيّة التعليليّة كما هو الحال في الواجب، أو محتاجة إلى الحيثيّة التعليلية كما هو الحال في سائر الوجودات الإمكانيّة.

والحاصل: أنّه لو كان كلّ شيء إنّما يتّصف بالموجوديّة والتحقّق بواسطة حمل الوجود عليه وثبوته له، وفي الوقت ذاته كلّ شيء لا يمتنع طروّ العدم عليه إلّا بانضمام الوجود إليه، فلابدّ أن يكون لنفس الوجود حقيقة ثابتة في نفس الأمر والواقع الخارجيّ، وهذه الحقيقة العينيّة التي بها يكون كلّ شيء موجوداً هي التي تسمّى بالوجود الحقيقيّ العينيّ، وهو متحقّق بذاته بلا احتياج إلى حيثيّة تقييديّة، وليس هو شيئاً ثبت له التحقّق، وهو غير الوجود الانتزاعيّ العقليّ المفهوميّ الاعتباريّ، وكلّ شيء وماهيّة موجودة به وببركته.

---

(١) سيأتي لاحقاً أنّ الانضمام بحسب التحليل العقليّ لا بحسب الواقع الخارجيّ، فإنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود العينيّ.

يضاف إلى ذلك: ما عرفناه سابقاً في قاعدة الفرعيّة القائلة: (إنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له)، فإنّه من الواضح أنّا نجد الأشياء والماهيّات عموماً تتّصف بأوصافها المختلفة بلحاظ الواقع الخارجيّ، وهذا أمر بديهيّ وجدانيّ، يُدركه ويستشعره الجميع، وفي ضوء ما هو المقرّر في قاعدة الفرعيّة، فإنّ كلّ ماهيّة من الماهيّات وكلّ شيء من الأشياء، لا يقع موصوفاً لأيّ وصف من الأوصاف، إلّا أن يكون ذلك الشيء ثابتاً وموجوداً في الرتبة السابقة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرعٌ لثبوت المثبت له، فوجود كلّ موصوف وثبوته سابقٌ ومتقدّمٌ على جميع أوصافه الثابتة له في الواقع الخارجيّ، وكلّ موصوف لا يثبت له أيّ وصف، إلّا إذا كان ذلك الموصوف ثابتاً ومنضمّاً إليه الوجود في الأعيان. فإذا كان الأمر كذلك، فلابدّ أن يكون نفس الوجود أيضاً موجوداً ومتحقّقاً في متن الأعيان. إذ لا يُعقل أن يكون متقدّماً على جميع الأوصاف والمحمولات، ويكون شرطاً وحيثيّة تقييديّة ضروريّة لاتّصاف كلّ موصوف بأوصافه الخارجيّة، ومع ذلك كلّه يكون أمراً اعتباريّاً ومفهوماً عقليّاً انتزاعيّاً غير موجود في الخارج، ولا متّصفاً بأيّ وصفٍ من الأوصاف الحقيقيّة الخارجيّة، وذلك لأنّ الأمر العدميّ الاعتباريّ لا يعقل أن يكون قيداً وشرطاً مؤثّراً في الحقائق الخارجيّة وأوصافها ونعوتها، فمن ذلك يُعلم أنّ للثبوت والوجود حقيقة عينيّة ثابتة في نفس الأمر والواقع الخارجيّ، وهي التي تُسمّى بالوجود الحقيقيّ العينيّ، في قبال مفهوم الوجود الإثباتي الانتزاعيّ، الذي هو مفهوم عقليّ ومعقول ثانويّ فلسفيّ.

بعد ذلك يجيب المصنّف عن كلام لبعض المحقّقين، حاصله: أنّ الحكم بأسبقيّة الوجود وتقدّمه على فعليّة الماهيّات وتقرّرها في الأعيان ليس صحيحاً، لأنّ الوجود لا تحقّق له في الخارج، وليس له إلّا المعنى الانتزاعيّ العقليّ، وهو أمرٌ عدميّ لا حكم له بلحاظ الواقع الخارجيّ، فلا هو متقدّم في الخارج على شيء ولا هو متأخّر.

والمصنّف يجيب عن ذلك: بأنّ ما حُكم بتقدّمه على تقوّم الماهيّات وفعليّتها وتقرّرها في الأعيان، إنّما هو الوجود بالمعنى الحقيقيّ العينيّ الذي قرّرناه وأثبتناه آنفاً، وليس هو الوجود الانتزاعيّ العقليّ، حيث قرّرنا وأثبتنا أنّ للوجود حقيقة عينيّة وراء ذلك المفهوم الانتزاعيّ المعدوم في الواقع الخارجيّ، فالوجود في كلّ شيء ثابتٍ وموجودٍ أمرٌ حقيقيّ عينيّ وراء مفهوم الوجود الانتزاعيّ، وهذا الوجود الحقيقيّ هو مبدأ الآثار في الأعيان، وهو أثر المبدأ والمجعول من قبل الواجب تعالى، كما سيأتي تحقيق ذلك في مبحث الجعل والعليّة والمعلوليّة.

ثمّ إنّ المصنّف يضيف استدلالاً آخر لإثبات أصالة الوجود وكون الوجود متحقّقاً وموجوداً في متن الأعيان، وهو استدلال مستفاد من كلام للشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء[1]، وحاصله: إنّ كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيّ مركّب من وجودٍ وماهيّة، والماهيّة للممكن باعتبار ذاته، والوجود مجعول ومفاضٌ عليه من غيره، وهويّته العينيّة الخارجيّة متكوّنة من الماهيّة والوجود، والذي له باعتبار ذاته وهي الماهيّة، غير الذي له من غيره وهو الوجود، فالوجود المستفاد من الجاعل مجعول وثابت في الأعيان، وهو أمر وراء الماهيّة ووراء الوجود الإثباتيّ الانتزاعيّ، فالوجود حاصل في الأعيان، وهو المطلوب.

قال الشيخ الرئيس في معرض إثبات وحدة واجب الوجود وبساطته: «والذي يجب وجوده بغيره دائماً، فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهويّة منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد، وغيره زوج تركيبي»[2].

---

(١) **الشفاء (الإلهيات)**، مصدر سابق: ص٤٧.

(٢) المصدر السابق.

فكلامه صريح في كون الوجود في الممكنات مفاد ومجعول من الغير، وأنّ هذا الوجود حاصل في الأعيان، والممكن الموجود بالغير متحصّل الهويّة والذات من الوجود والماهيّة في التحقّق والوجود الخارجيّ، وأنّ هذا الوجود الإمكانيّ الحاصل في الأعيان والمستفاد من قبل الجاعل أمر وراء الماهيّة ومفهوم الوجود الإثباتيّ الانتزاعيّ.

بعد ذلك ينبّه المصنّف على أنّ ما ذكره الشيخ من كون الممكن زوجاً تركيبيّاً، وأنّ هويّته العينيّة متحصّلة في الوجود الخارجيّ من الماهيّة والوجود، لا يعني أنّ لماهيّته ثبوتاً وموجوديّة غير ثبوت الوجود وموجوديّته في الأعيان، بل الموجود والمتحصّل في الأعيان هو الوجود بالحقيقة، والماهيّة متّحدة معه ضرباً من الاتّحاد سبق بيانه في مباحث أصالة الوجود، بل هي في الخارج عين الوجود بناءً على بعض البيانات المتقدّمة، فلا تمايز ولا إثنينيّة بين الوجود والماهيّة إلّا بحسب الإدراك والتحليل الذهنيّ، والخارج شيء واحد هو الوجود.

٢. بعد أن أثبت المصنّف أصالة الوجود بمعناه الحقيقي، والذي هو المصداق العيني للوجود، المانع من طروّ العدم على ذاته بذاته، بلا حيثيّة تقييديّة، والطارد أيضاً للعدم عن الماهيّات بانضمامه إليها بنحو الحيثيّة التقييديّة، وأثبت أيضاً أنّ كلّ شيء إنّما ينال التحقّق ويستحقّ الثبوت عن طريق حمل الوجود عليه، وكلّ شيء لا يحمل أيّ وصف إلّا بعد تحقّقه وثبوت الوجود له، بعد ذلك كلّه يستنتج المصنّف أنّ جهة الاتّحاد في كلّ أمرين مختلفين متّحدين هو مصداق الوجود العينيّ، أعمّ من كونه مصداقاً عينيّاً في الوجود الخارجيّ أم في الوجود الذهنيّ، بمعنى: أنّ الوجود هو الجهة والحيثيّة التي تصحّح حصول الهوهويّة بين الشيئين المختلفين المتّحدين المحمول أحدهما على الآخر في القضايا، سواءً أكان الحمل بينهما حملاً أوّليّاً أم كان حملاً شائعاً، وسواءً كان اتّحادهما بالذات أم كان الاتّحاد بينهما اتّحاداً بالعرض. أمّا مثال الاتّحاد بالذات فهو من قبيل اتّحاد

الإنسان بالوجود في قولنا: (الإنسان موجود) فإنّ جهة اتّحاده بالوجود في الأعيان هو نفس الوجود المنسوب إليه أوّلاً وبالذات، وهو يفيدنا ثبوت الإنسان ومفهوم الوجود، المتغايرين بحسب المفهوميّة، هذا في الحمل الشائع. وكذا الحال بالنسبة إلى الاتّحاد في الحمل الأوّلي، من قبيل حمل مفهوم الجنس على مفهوم النوع، كاتّحاد الإنسان بالحيوان وحمله عليه في قولنا: (الإنسان حيوان) فإنّ جهة الاتّحاد بينهما أيضاً هي الوجود المنسوب إلى كليهما أوّلاً وبالذات، والذي هو الوجود الرابط، الذي يربط بين مفهوم الإنسان ومفهوم الحيوان، ويجعلهما موجودين بوجود واحد في الذهن، وهو ما يسمّى بالاتّحاد المفهومي، فضلاً عن الاتّحاد الخارجيّ بحسب الوجود العيني.

وأمّا مثال الاتّحاد بين شيئين اتّحاداً بالعرض فهو من قبيل اتّحاد الماهيّة الجوهريّة بالماهيّة العرضيّة وحمل هذه على تلك، كاتّحاد الإنسان بالأبيض في قولنا: (الإنسان أبيض) والذي يفيد كون مصداقهما الذي هو الوجود واحداً في الأعيان، ولكن جهة الاتّحاد بينهما الذي هو الوجود منسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض بالعرض، بمعنى: أنّ الوجود يثبت لماهيّة الأبيض العرضيّة بعد ثبوته لماهيّة الإنسان الجوهريّة؛ وذلك لأنّ الوجود يتعلّق أوّلاً وبالذات بماهيّة الإنسان الجوهريّة؛ إذ الجوهر هو الموجود أوّلاً وبالذات، ونسبة الوجود إليه من نسبة الشيء إلى ما هو له، ثمّ بعد ذلك يتعلّق الوجود بماهيّة الأبيض العرضيّة ثانياً وبالعرض، ونسبة الوجود إلى الأبيضيّة من نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

وكذا من أمثلة الاتّحاد بالوجود بالعرض حمل بعض الماهيّات العرضيّة على بعضها الآخر، كما في قولنا: (الأبيض كاتب) فإنّ جهة الاتّحاد بينهما الوجود أيضاً، ولكنّ نسبة الوجود إلى كليهما نسبة بالعرض، والنسبة بالذات هي نسبة الوجود إلى الإنسان الموصوف بالأبيضيّة والكاتبيّة، فإنّ الوجود مصداق حقيقي بالذات لذات ماهيّة الإنسان الجوهريّة، وهو مصداق بالعرض للأبيضيّة

والكاتبيّة التي هي ماهيّات عرضيّة، ونسبته إليها من نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

بعد ذلك ينتقل المصنّف إلى تحديد جهة الأصالة وحيثيّة الحقيقة العينيّة الموجودة في الأعيان بالذات في كلّ متّحدين، فيقول في بداية الأمر: (لا شبهة في أنّ المتّحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة، وإلّا لم يحصل الاتّحاد بينهما) أي إنّ من شرائط الحمل والهوهويّة بين شيئين أن يكون بينهما مغايرة من جهة، واتّحاد من جهة أخرى، وهذا حاصل بحسب الفرض؛ لما بيّناه في الأمثلة السابقة. فلو كان كلّ واحد من الأمرين المتّحدين أصيلاً ومتحصّل الذات بالذات وله الموجوديّة والحقيقة العينيّة من ذاته، بلا احتياج إلى حيثيّة تقييديّة، للزم عدم حصول الحمل والهوهويّة والاتّحاد بين الأمرين، لكنّ التالي باطل، لأنّ الحمل والاتّحاد حاصل كما تقدّم، فالمقدّم ـ وهو أصالة المتّحدين وموجوديتهما بالذات في الأعيان ـ باطلٌ مثله، فلابدّ من اعتباريّة وتبعيّة أحد المتّحدين أو كليهما.

أمّا بطلان التالي في هذا القياس الاستثنائي، فهو واضح بناءً على ما قدّمناه من الأمثلة على الاتّحاد بين الشيئين، وأنّه قد يكون هناك اتّحاد بالذات وقد يكون اتّحاد بالعرض، كما في قولنا: (الإنسان موجود) و(الإنسان أبيض). وأمّا ثبوت الملازمة، فباعتبار أنّ الأمرين الأصليين الموجودين بحسب الحقيقة والذات، ولا يعقل أن يقع بينهما أيّ نحو من أنحاء الحمل والاتّحاد، لأنّ بين الأمرين المتحصّلين بالذات كثرةً ومغايرةً تامّة؛ إذ لكلّ واحدٍ ذاتٌ وحقيقةٌ أصليّةٌ مستقلّةٌ تغاير الأخرى تغايراً تامّاً، فلا يمكن حمل أحدهما على الآخر، لأنّ الحمل يستدعي جانباً من جوانب الاتّحاد والارتباط والتواصل وعدم القطيعة التامّة؛ إذ إنّ حمل المباين على المباين غير صحيح. فلو كان كلّ واحد من الأمرين المتّحدين أصيلاً ومتحصّل الذات والحقيقة العينيّة بالذات، للزم بطلان الحمل والهوهويّة بين هذين الأمرين؛ للمغايرة التامّة بينهما. لكنّ التالي باطل؛ لوقوع الحمل بينهما،

فالمقدّم ـ وهو أصالة المتّحدين ـ باطل مثله. فلابدّ أن يكون أحد المتّحدين على أقلّ التقادير أو كليهما في ذاته ومن حيث هو أمر اعتباريّ انتزاعيّ، ليس له في ذاته الأصالة والحقيقة العينيّة. فإن كان كلّ واحد من الموضوع والمحمول أمراً انتزاعيّاً اعتباريّاً، فجهة الاتّحاد بينهما هي الأمر الحقيقي العيني، وقد اتّضح أنّ جهة الاتّحاد بينهما هي الوجود. وإن كان أحدهما اعتباريّاً والآخر حقيقيّاً عينيّاً، حينئذ نقول: إنّ الوجود يُحمل على الماهيّات في الهليّات البسيطة، فهو متّحد بها، والاتّحاد (بين الماهيّات والوجود إمّا بأن يكون الوجود انتزاعيّاً واعتباريّاً والماهيّات أمور حقيقيّة ـ كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود ـ وإمّا بأن تكون الماهيّات أموراً انتزاعيّة اعتباريّة، والوجود حقيقيّ عينيّ، كما هو المذهب المنصور).

ثمّ إنّ هذه النقطة التي يشير إليها المصنّف هنا، هي التي نسج الحكيم السبزواري على منوالها دليلاً لإثبات أصالة الوجود في منظومته، حيث قال:

«لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت   إذ غيره مثار كثرة أتت»

ومحصّل هذا الدليل كما يلي:

لو لم يكن الوجود أصيلاً ومتحقّقاً في متن الأعيان، لما حصل اتّحاد وحمل بين القضايا. لكنّ التالي باطل جزماً، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فواضح كما تقدّم؛ وذلك باعتبار أنّ الاتّحاد والحمل في القضايا حاصلٌ بالبداهة والوجدان، وفيما سبق ذكرنا لإثبات ذلك مجموعة من الأمثلة.

وأمّا الملازمة بين المقدّم والتالي، فبيانها يتوقّف على استيضاح المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: إنّ الماهيّات مثار الكثرة والاختلاف والتغاير في الوجود والتحقّق الخارجيّ، فكلّ ماهيّة تمتاز عن الأخرى بتمام ذاتها وذاتيّاتها الخارجيّة، وذلك لأنّ كلّ ماهيّة تعبّر عن حقيقة الشيء وحدّه وتعريفه المنطقي، والتعريف

المنطقي مغلق ومحدود بالجنس والفصل، طارد لكلّ شيء أجنبي خارج عن دائرة ذلك الحدّ، غير قابل للاتّحاد معه بأيّ نحو من أنحاء الاتّحاد، لا من حيث المعاني الذهنيّة ولا في نفس الأمر ولا في الخارج العيني، فليس هناك أيّ جامع حقيقي يوجب الاتّحاد بينها، فماهيّة الإنسانيّة ـ مثلاً ـ المحدودة بالحيوانيّة الناطقيّة، لا يُعقل أن تتّحد من جهة حدها وماهيّتها بماهيّة الفرسيّة المحدودة بالحيوانيّة الصاهليّة؛ إذ بين ماهيّتهما تمام المغايرة والبينونة والاختلاف، وهكذا حال سائر الماهيّات الأخرى. فإذا كان ثمة تعدّد وتكثّر ماهويّ، فلابدّ أن يكون هناك تغاير وكثرة خارجيّة، ولا تعطينا الماهيّات من حيث ذواتها وحدودها أيّ نحو من أنحاء الاتّحاد.

المقدّمة الثانية: إنّ أيّ حمل في أيّ قضيّة يقتضي بطبيعته نحواً من أنحاء الاتّحاد بين المحمول والمحمول عليه، وذلك أنّهم ذكروا في محلّه[1] لتماميّة كلّ حمل شرطين أساسيّين:

الأوّل: أن يكون هناك نحو من أنحاء المغايرة بين المحمول والمحمول عليه في القضيّة، وإلّا لم يكن الحمل مفيداً؛ إذ لو كان المحمول عين الموضوع من جميع الجهات من دون أيّ جهةٍ تغاير بينهما، فإنّ الحمل حينئذ يكون صحيحاً، ولكنّه لا يفيد شيئاً، فلا يتمّ الحمل في هكذا قضايا، لانتفاء الفائدة منه، فلابدّ من المغايرة بين الموضوع والمحمول في القضايا (ليكون حسب الفرض شيئين، ولولاها لم يكن إلّا شيء واحد، لا شيئان)[2] ولذا لا يتمّ حمل الشيء على نفسه؛ إذ الشيء لا يغاير نفسه، فلا يكون الحمل مفيداً.

---

(١) انظر: **المنطق**، المظفر، مصدر سابق: ص١٠٠؛ **مصنّفات المير داماد**، الأفق المبين: ص٢٥؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٩٣ـ ٩٤؛ **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، محمّد علي التهانوي: ج١ ص٧١٨، تحت عنوان (الحمل).

(٢) **المنطق**، المظفر، مصدر سابق: ص١٠٠.

ثمّ إنّ المغايرة في المقام مفهوميّة دائماً، إمّا بحسب الحقيقة كما في الحمل الشائع، وإمّا بحسب الاعتبار كما في الحمل الأوّلي.

الثاني: أن يكون هناك نحو من أنحاء الاتّحاد بين المحمول والمحمول عليه في القضيّة، وإلّا لم يكن الحمل صحيحاً؛ إذ لو كان هناك تقابل وغيريّة ذاتيّة ومباينة بين المحمول والموضوع من جميع الجهات من دون أيّ جهة تلاقٍ واتّحاد بينهما، لم يكن الحمل صحيحاً، فإنّه لا يصحّ حمل المباين على المباين، لأنّ الحمل معناه أنّ هذا هو ذاك، فلا يصحّ قولك: (الإنسان حجر) إذ الإنسان ليس هو الحجر.

إذن يشترط في كلّ حملٍ ثبوتُ جهتي تغاير واتّحاد بين الموضوع والمحمول، وهذا يعني أنّ الغيريّة التي بين الموضوع والمحمول في كلّ قضيّة، ليست غيريّة ذاتيّة، أي ليس بينهما أيّ نوع من أنواع التقابل المعروفة، كما أنّ جهة الوحدة التي بينهما ليست وحدة خالصة محضة، وإنّما هي وحدة ممزوجة بالكثرة[1]؛ وذلك لأنّ الموضوع بحسب الفرض متّحد مع المحمول من جهة ومغاير له من جهة أخرى، فهما شيء واحد من جانب، وهما متغايران ومتكثّران من جانب آخر. وهذه هي الوحدة المختلطة بالكثرة، وهي التي تسمّى اتّحاداً بحسب الاصطلاح الفلسفي،

---

(١) قسّموا الغيريّة إلى غيريّة ذاتيّة وغيريّة غير ذاتيّة، والغيريّة الذاتيّة هي التي تسمّى بحسب الاصطلاح (تقابلاً)، ثمّ قسّموا التقابل إلى أربعة أقسام: التضايف والتضادّ والملكة والعدم والتناقض، ومعنى المغايرة الذاتيّة هو: كون المطاردة والمغايرة بين الشيء وغيره لذاته. والمغايرة غير الذاتيّة هي: كون المغايرة لأسباب أُخر غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، وتسمّى (خلافاً). والغيريّة في المقام غير ذاتيّة.

ثمّ إنّهم قسمّوا الوحدة إلى وحدة حقيقيّة ووحدة غير حقيقيّة مختلطة بالكثرة، وهذه الوحدة المختلطة بالكثرة هي محلّ بحثنا في المقام.

انظر: **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٨٧ـ ١٨٩ وص١٨٢، وكذا **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٣٤وص١٣٠.

فالاتّحاد في الفلسفة هو هذه الوحدة الممزوجة والمختلطة بالكثرة، لا الوحدة الحقيقيّة المحضة، وهذا المعنى للاتّحاد هو مراد الحكيم السبزواري في قوله: (لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت) وإنّما جاء بلفظ الوحدة لا الاتّحاد للضرورة الشعريّة.

المقدّمة الثالثة: إنّ من أهمّ خصائص الاتّحاد باصطلاحه الفلسفيّ أنّه لا يُعقل حصوله بين أمرين أصيلين في ذاتيّهما وموجودين في الأعيان بذاتيّهما، فلا يُعقل وقوع الاتّحاد بين شيئين، كلّ واحد منهما متأصّل ومتحصّل الذات بالذات، وله الموجوديّة والحقيقة العينيّة من ذاته، بلا احتياج إلى حيثيّة تقييديّة؛ إذ لو كان كلّ واحد من المتّحدين كذلك، كان كلّ واحد منهما في ذاته وحقيقته الأصليّة مغايراً للآخر تغايراً حقيقيّاً، فتباين وتغاير ذات كلّ واحد منهما الأخرى تغايراً تاماً، من دون أن يكون بينهما أيّ نحو من أنحاء الاتّحاد، وتكون كثرتهما حينئذٍ كثرة حقيقيّة خالصة غير ممزوجة بالوحدة، فلكي يكون هناك حمل واتّحاد بين شيئين ينبغي أن يكون أحدهما ـ على أقلّ تقدير ـ أو كلاهما أمراً اعتباريّاً، ليس له من ذاته الأصالة والحقيقة العينيّة.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات، نعود إلى بيان الملازمة، فنقول: لو لم يكن الوجود أصيلاً ومتحقّقاً في متن الأعيان، لما حصل اتّحاد وحمل بين القضايا؛ وذلك لأنّ الماهيّات مثار الكثرة والتغاير بحسب المقدّمة الأولى، فلا يمكن أن تكون هي المؤمّنة للاتّحاد بين الموضوع والمحمول في القضايا، الذي بيّنا ضرورته في كلّ حملٍ بحسب المقدّمة الثانية، فلو لم يكن في دار التحقّق إلّا الماهيّات ولم يكن غيرها أصيلٌ متحقّقٌ في متن الأعيان، لم يحصل أيّ حمل لفقدان جهة الاتّحاد، وحيث إنّ هذا التالي باطل جزماً كما تقدّم، فلابدّ أن يكون هناك أمر آخر غير الماهيّات هو الذي يؤمّن لنا جهة الوحدة والاتّحاد بين المحمول والموضوع في القضيّة، لأنّ جهة الاختلاف وما به المغايرة ـ وهو الماهيّات كما تقدّم ـ غير جهة الوحدة وما به الاتّحاد كما بيّنا في المقدّمة الأولى والثانية، حيث ذكرنا بأنّ جهة

الكثرة والمغايرة التي تؤمّنها الماهيّات مخالفة لجهة الاتّحاد، فالذي يؤمّن جهة الاتّحاد والوحدة أمرٌ آخر غير الماهيّات ولا يقوم بهذا الدور إلّا الوجود، فالوجود هو الذي يؤمّن جهة الوحدة والاتّحاد في القضايا، وهو كما بيّن غير الماهيّات، إذ لولا ذلك لم تكن جهة المغايرة مخالفة لجهة الاتّحاد، بل تكون إحداهما عين الأخرى، وهو خلف ما فرضناه وبيّناه في حقيقة الحمل في القضايا.

إذن لولا الوجود لم يتحقّق حمل ولا اتّحاد، وحيث إنّ الحمل والاتّحاد من الأمور البديهيّة الحصول بين القضايا كما ذكرنا، فلابدّ أن يكون للوجود دور في ذلك، ولا يعقل أن يكون أمراً اعتباريّاً، لأنّ جهة الوحدة والاتّحاد في القضايا أمر حقيقيّ عينيّ حاكٍ عن الواقع الخارجيّ، وليست أمراً انتزاعيّاً اعتباريّاً، فلابدّ أن يكون المؤمّن لهذه الجهة أيضاً أمراً حقيقيّاً عينيّاً، لأنّ الاعتباريّ لا يؤمّن أمراً حقيقيّاً عينيّاً، فلا يُعقل أن يكون الوجود إلّا أمراً حقيقيّاً عينيّاً. ولو كان أمراً اعتباريّاً، كانت الوحدة أيضاً أمراً اعتباريّاً؛ لأنّ الوحدة حاصلة بالوجود ولا تزيد عليه في وجودها، وحينئذٍ تكون الكثرة هي الحقيقيّة لا غير، فلا يتمّ حمل ولا اتّحاد، وحيث إنّ هذا اللازم باطل بالضرورة، كما تقدّم، وجب أن يكون الوجود المؤمّن لجهة الوحدة في الحمل أمراً حقيقيّاً عينيّاً، وهو المطلوب.

وحيث إنّ من خصائص الاتّحاد أنّه لا يعقل حصوله بين أمرين أصيلين موجودين في الأعيان بذاتيّهما، بمقتضى ما بيّناه في المقدّمة الثالثة، والوجود المؤمّن لجهة الوحدة أصيل كما تبيّن، فلا محيص عن القول باعتباريّة الماهيّات التي تؤمّن جهة الكثرة والمغايرة في كلّ حمل، فتقرّر أنّ الوجود هو الأمر الحقيقي العيني، والماهيّات أمور انتزاعيّة اعتباريّة في ذاتها، ما شمّت بذواتها في حدود أنفسها رائحة الوجود. هذا هو ما يسمّى ببرهان الوحدة لإثبات أصالة الوجود.

وقد جاء هذا البرهان في كلمات صدر المتألّهين، من ذلك ما جاء في رسالة المشاعر، حيث يقول في تقرير هذا البرهان: «إنّه لو كانت موجوديّة الأشياء

بنفس ماهيّاتها، لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء، كقولنا: (زيد حيوان) و(الإنسان ماشٍ) لأنّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتّحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتّحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيّة، وما به المغايرة غير ما به الاتّحاد. فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهيّة، لم تكن جهة الاتّحاد مخالفة لجهة المغايرة، واللازم باطل كما مرّ، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إنّ صحّة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما؛ إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل. ولو كان كثرة محضة، لم يكن حمل. فلو كان الوجود أمراً انتزاعيّاً، تكون وحدته وتعدّده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدّده، من المعاني والماهيّات. وإذا كان كذلك، لم يتحقّق حملٌ متعارف بين الأشياء، سوى الحمل الأوّلي الذاتيّ»[1].

ومن الواضح في عبارته هذه: أنّه يخصّ البرهان والاستدلال بالحمل الشائع المتعارف. فلو لم يؤصّل الوجود، لم يتحقّق اتّحاد ولا حمل شائع، وإن كان الحمل الأوّلي المبتني على الاتّحاد بحسب المعنى والمفهوم يحصل حتّى بناءً على القول باعتباريّة الوجود وعدم أصالته، ولكنّه عدل عن ذلك في الأسفار في محلّ بحثنا، حيث عمّم الاستدلال للحمل الأوّلي أيضاً، كما بيّنا سابقاً، والشاهد على ذلك قوله: «إنّ جهة الاتّحاد في كلّ متحّدين هو الوجود» ولم يخصّص كلامه بالحمل الشائع.

وهذا ما رصده الحكيم السبزواري في حاشيته على الأسفار، حيث قال في تعليقه على هذه العبارة للمصنّف: «لا يخفى أنّ هذا لا يتمّ في الحمل الأوّلي، فإنّ مفاده الاتّحاد في المفهوم، فالكليّة ممنوعة، لكنّا نقول: استدلّ ﰋ في المشاعر على

(١) **المشاعر**، مصدر سابق: ص١٢ـ١٣.

أصالة الوجود بأنّه لولاها لما تحقّق حمل شائع، وانحصر الحمل في الأوّلي الذاتيّ، وهنا ترقّى، فنظر بنظرٍ أدقّ، فأشار إلى أنّه لولاها لما تحقّق حمل أصلاً، لأنّ جهة الاتّحاد في الأوّلي أيضاً هو الوجود، إلّا أنّه الوجود الرابط المتحقّق بنحو الرابطيّة، وإن لم يتحقّق بنحو الظرفيّة كما في الوجود المحمولي، فما عن المشاعر من باب إرخاء العنان والتنزل»[1].

فالأساس في الاستدلال هو الاتّحاد بين المفهومين في الحمل، بلا فرق بين أن يكون ظرف الاتّحاد المفهومي بين الموضوع والمحمول هو الوجود الخارجيّ المحمولي، كما هو الحال في الحمل الشائع، وخصوصاً في الهليّات البسيطة، لأنّ الاتّحاد بين المفهومين يكون بلحاظ المصاديق الخارجيّة، وبين أن يكون ظرف الاتّحاد هو الوجود الذهنيّ والثبوت الرابط بين المفهومين في الذهن، كما هو الحال في الحمل الأوّلي، لأنّ الاتّحاد بين المفهومين فيه يكون بلحاظ الوجود الذهني. فإنّه على كلّ حال: الوجود هو محور الوحدة والاتّحاد بين المفهومين في كلّ حمل، سواءً كان وجوداً رابطيّاً في الذهن أم كان وجوداً محموليّاً ظرفه الواقع الخارجيّ، فالصحيح ما ذكره المصنّف في الأسفار، لا ما أفاده في رسالة المشاعر.

ثمّ إنّ هذا النحو من الاستدلال قد جاء أيضاً ـ كما نبّهنا على ذلك ـ في كلمات الحكيم السبزواري، حيث قال في شرح المنظومة: «بيانه: أنّه لو لم يكن الوجود أصيلاً، لم يحصل وحدة أصلاً، لأنّ الماهيّة مثار الكثرة وفطرتها الاختلاف، فإنّ الماهيّات بذواتها مختلفات ومتكثّرات وتثير غبار الكثرة في الوجود، فإنّ الوجود يتكثّر نوع تكثّر بتكثّر الموضوعات، كما أنّ الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة. وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتّحاد، الذي هو الهوهويّة، كالإنسان كاتب والكاتب ضاحك؛ إذ المفروض أنّ جهة الوحدة وهي الوجود اعتباريّة، والأصل

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٧.

هو شيئيّة ماهيّة الإنسان ومفهوم الكاتب والضاحك؛ والمفاهيم ذاتيّها الاختلاف، وتصحّح الغيريّة، وأين أحدها من الآخر، لا الهوهويّة»[1].

٣. بعد أن بيّن المصنّف أنّ هناك إطلاقين للوجود، أحدهما المعنى الانتزاعيّ والمفهوم الاعتباريّ العقليّ العامّ، والآخر المصداق الحقيقي العيني الخارجيّ، الذي يمنع في الأعيان طروّ العدم واللا شيئيّة على ذاته بذاته، يحاول أن يشير في هذه النقطة إلى جهات الفرق وجوانب الامتياز بين الاطلاقين المذكورين:

الفرق الأوّل: أنّ الوجود بإطلاقه الثاني، وهو الوجود الحقيقي العينيّ، عبارة عن حقيقة واحدة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، ولا تتّصف بالكليّة والعموم ولا بالجزئيّة والخصوص، تتعيّن وتتشخّص في الأعيان بذاتها، كما أنّها أيضاً تتعدّد وتتمايز وتتفاوت في مراتبها المشكّكة بذاتها، لا بأمر خارج عنها. وهذا ما بيّنه المصنّف وأثبته في الفصل السابق، ونحن قد أوضحناه مفصّلاً في البحوث الماضية، فلاحظ.

وأمّا الوجود بإطلاقه الأوّل، وهو مفهوم الوجود الاعتباريّ العقلي، فإنّه يتّصف بالكليّة والعموم، لكونه من المفاهيم الذهنيّة والمعاني العقليّة، وكلّ مفهوم في الذهن لا يمتنع فرض صدقه وانطباقه على كثيرين. فمفهوم الوجود في الذهن شامل وعامّ ومنطبق على كلّ ما يُحمل عليه من الوجودات، ولكن تقدّم في فصلٍ سابق: أنّ الوجودات العينيّة يمتنع أن تحصل بكنهها وحقيقتها في الذهن، وعموم ما يرتسم من مفهوم الوجود في النفس وتعرضه الكليّة والعموم ليس هو حقيقة الوجود العينيّة، فما يرتسم في النفس من مفهوم الوجود العامّ ليس عمومه بالنسبة إلى الوجودات العينيّة كعموم مفهوم الجنس بالنسبة إلى ما ينطبق عليه من أفراد ومصاديق، بل هو ليس إلّا وجهاً من وجوه الوجودات العينيّة وعنواناً من

---

(١) **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١٣ ـ ١٤.

عناوينها، فعمومه عموم أمر لازم اعتباريّ انتزاعي، يشكّل حيثيّة من حيثيّات مصاديقه التي يحمل عليها ويكون حاكياً عنها، وهذا بخلاف عموم معنى الجنس ومفهومه، فإنّه عين أفراده التي ينطبق عليها ويكون شاملاً لها، ولكن أفراده موجودة بوجود خارجيّ عيني، وهو موجود بوجود ذهنيّ مفهوميّ، حيث إنّ الماهيّة محفوظة والتبدّل في نحو الوجود، الخارجيّ أو الذهني.

إذن الوجود بإطلاقه الأوّل تعرضه الكليّة والعموم، وعمومه عموم أمر لازم اعتباريّ انتزاعي، حاله في ذلك حال سائر المفاهيم الفلسفيّة الأخرى، من قبيل مفهوم الشيئيّة والمعلوميّة والإمكان العامّ، ونحوها من المفاهيم الفلسفيّة الانتزاعيّة. وهذا بخلاف الوجود بإطلاقه الثاني، وهو الوجود الحقيقي العيني، فإنّه محض التحقّق العيني وصرف التشخّص والتعيّن، لا يحتاج في تشخّصه وتعيّنه إلى مشخّص ومعيّن خارج عن ذاته وحقيقته العينيّة الأصليّة، بل بانضمام هذا الوجود إلى الماهيّات يحصل لها الامتياز والتحصّل، وتخرج من الخفاء والإبهام والكمون الذي لها من ذاتها. فالوجود الحقيقي العيني ظاهر بذاته ومظهر لغيره، وبه تظهر الماهيّات، ولولاه لكانت الماهيّات باقية في حجاب العدم والبطلان وظلمة الهلاك والاختفاء.

الفرق الثاني: أنّ الوجود بإطلاقه الأوّل، وهو المفهوم العقليّ الانتزاعي، يُحمل على جميع الأشياء والماهيّات بمعنىً واحد، فهو مشترك المعنى بين جميع الماهيّات التي يحمل عليها، واشتراكه بينها وحمله عليها، بمعنى اتّحاده معها في عالم المفهوميّة والوجود الذهني. وأمّا الوجود بإطلاقه الثاني، وهو الوجود الحقيقي العيني، فإنّه أيضاً مشترك بين جميع الماهيّات، إلّا أنّ معنى اشتراكه بينها، هو اتّحاده بها في الأعيان، وانضمامه إليها في الخارج بنحو الحيثيّة التقييديّة، فكلّ ماهيّة لا تتحقّق ولا توجد في الأعيان، إلّا بانضمام الوجود العيني إليها بنحو الحيثيّة التقييديّة، فاتّحاد الوجود بإطلاقه الأوّل بالماهيّات في عالم المفهوميّة واشتراكه بينها في الذهن،

يختلف تماماً عن اتّحاد الوجود الحقيقي العيني بالماهيّات في الأعيان.

ثمّ في ذيل هذا الفرق يذكر المصنّف بياناً يرتبط بالوجود بإطلاقه الثاني، وهو الوجود الحقيقي، وحاصله: أنّ الوجود والموجود بالنسبة إلى الوجود الحقيقي العيني شيء واحد، والاختلاف في الحيثيّة، فهو موجود من حيث كونه منشأ لانتزاع الموجوديّة، وهو وجود من حيث ذاته التي تكون منشأ لانتزاع موجوديته بذاته وموجوديّة الماهيّات به.

الفرق الثالث: أنّ مفهوم الوجود العقليّ الاعتباريّ كسائر الماهيّات والمفاهيم الأخرى، يفتقر إلى غيره في تعيّنه وتميّزه عن غيره من المفاهيم والماهيّات في عالم الذهن والخارج، وذلك الغير هو نفس الوجود الحقيقي الخارجيّ، والوجود الحقيقي الذهنيّ، فإنّ الذهن مصداق من مصاديق الوجود الحقيقي العيني، ومفهوم الوجود الانتزاعيّ العقليّ يحتاج في تعيّنه وتميّزه إلى الوجود الحقيقي، الذي هو الوجود الذهني.

وأمّا نفس الوجود الحقيقي العيني، سواءً كان وجوداً خارجيّاً أم ذهنيّاً، فهو ـ كما ذكرنا في فرقٍ سابق ـ متشخّصٌ ومتعيّن ومتميّز عن غيره بذاته، لا بأمرٍ خارجٍ عن حقيقة ذاته العينيّة، بل هو ـ كما ذكرنا ـ باتّحاده بالماهيّات الموجودة في الخارج وبالمفاهيم الموجودة في عالم الوجود الذهنيّ، يُعطي تلك الماهيّات والمفاهيم الامتياز والتحصّل، بما في ذلك نفس مفهوم الوجود العامّ الانتزاعي، فالوجود الحقيقي العيني هو الذي يخرجها جميعاً من كتم العدم والبطلان إلى نور الحقيقة والثبوت العيني.

هذه بعض الفوارق بين إطلاقي الوجود، قد تعرّض لها المصنّف في المقام، ثمّ إنّ المصنّف تعرّض أيضاً في ثنايا هذه النقطة إلى بعض الفروع والمسائل الجانبيّة، ونحن نفضّل ترحيل شرحها وبيانها إلى مبحث الأضواء على النصّ.

٤. مسألة التشكيك والتفاوت في مراتب حقيقة الوجود العينيّة، وأنّ لحقيقة

الوجود البسيطة باعتبار تنزّلاتها، مراتب مختلفة ومتفاوتة بحسب القوّة والضعف والكمال والنقص والعلوّ والدنوّ ونحو ذلك، والمصنّف قد تعرّض لهذه المسألة في البحوث السابقة بنحو الإجمال، وهو هنا يُحيل القارئ إلى مباحث التشكيك التي سيأتي الحديث عنها مفصّلاً في أواخر أبحاث المرحلة الثالثة من هذا الكتاب، في الفصل الخامس تحت عنوان: (فصل في الشدّة والضعف)[1] وتُماثل حقيقة الوجود في ذلك ما ذكره المصنّف من التشكيك في حقيقة النور، حيث أوضح سابقاً بأنّ حقيقة النور مشكّكة بالتشكيك الاتّفاقي، وهذا هو التشكيك الخاصّي الذي يرجع ما به الامتياز فيه إلى ما به الاشتراك والاتّفاق، فإنّ امتياز المراتب المختلفة وتفاوتها إنّما يكون بنفس حقيقة النور أو الوجود، كما أنّ اتّفاقها واشتراكها أيضاً يكون بذات حقيقة النور أو الوجود، لا بشيء آخر.

٥. إنّ حقيقة الوجود الواحدة البسيطة المشكّكة والمتفاوتة في مراتبها، مختلفة كما ذكرنا بالكمال والنقص والقوّة والضعف والتقدّم والتأخّر، والمرتبة الأعلى هي الأقوى والأشدّ كمالاً، بخلاف المرتبة الأدنى، حيث تكون أضعف وأقلّ كمالاً. فالمراتب المتفاوتة لحقيقة الوجود متصاعدة ومتراقية من ضعيفة إلى شديدة، ومن شديدة في الوجود والكمال إلى ما هي أشدّ منها في ذلك، «فتكون كلّ مرتبةٍ سافلةٍ محدودةً بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، لفقدها بعض ما للعالية من الكمال من غير عكس، فكانت العالية مطلقة بالنسبة إليها، مشتملة على جميع ما لها من الكمال، وكانت السافلة محدودة بالنسبة إلى العالية، وكذا العالية محدودة بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، وهكذا تنتهي من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقة غير محدود أصلاً»[2]. وهي مرتبة واجب الوجود، ولها من الوجود والظهور والرفعة

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين: ج١ ص٤٢٧ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٤٥ الحاشية رقم (٢).

والعظمة والكمال ما لا يتناهى قوّة ومدّة وعدّة، فهي صرف الوجود ومعدن النور والكمال، وهي منبع الوجود ونور الأنوار ووجود الوجودات ومصدر ومبدأ سائر المراتب التي دونها والنازلة عنها.

بناءً على هذه الرؤية لحقيقة الوجود المشكّكة، يقرّر المصنّف الاختلاف في حكمها من جهة الإثبات والثبوت. أمّا بلحاظ عالم الثبوت والواقع العينيّ، فكلّ مرتبة من المراتب الإمكانيّة لحقيقة الوجود كانت أقرب إلى منبع الوجود ومعدن النور والعظمة والكمال، كلّما كانت أقوى وجوداً وأشدّ نوراً وكمالاً. والعكس بالعكس، فكلّما كانت المرتبة الإمكانيّة لحقيقة الوجود أكثر هبوطاً ونزولاً وأشدّ بعداً عن منبع الوجود ومبدأ الكمال، كلّما ضعف وجودها وقلّ كمالها وازدادت نقائصها وحدودها، واحتجب وجودها، وخفي نورها، وأحاطت به الظلمات والأعدام[١].

وأمّا بلحاظ عالم الإثبات والإدراك العقليّ أو الحسّي والوهمي[٢]، فيختلف الحال باختلاف القوى المدركة وتفاوتها شدّة وضعفاً، فإذا كانت القوى المدركة ضعيفة، كما هو الحال في الإدراك الحسّي والوهمي وكذا العقليّ عند بعض العقول والأفهام الضعيفة، كان ظهور مراتب حقيقة الوجود الأكثر نزولاً وأضعف وجوداً وأقلّ كمالاً، كلّما أمكن إدراكها وكانت واضحة وظاهرة بالنسبة إلى القوى الإدراكيّة الضعيفة والنازلة، كما هو الحال بالنسبة إلى مراتب أنوار الشمس بالقياس إلى الأبصار الضعيفة، فكلّما ضعف نور الشمس، تيسّرت رؤيته وأمكن ملاحظته

---

(١) بناءً على هذه الرؤية تتّضح فلسفة نيّة القربة وطلب القرب من الله تعالى، فإنّه طلب ازدياد الكمال وشدّة الوجود، فالقرب أمرٌ وجوديّ تكويني، وليس أمراً اعتباريّاً، فالازدياد في العلم والمعرفة والقدرة ونحو ذلك قربٌ من الله تبارك وتعالى.

(٢) المراد من الوهم هنا عالم المثال المتّصل، لا التوهّم الذي لا واقعيّة له.

والنظر إليه، وكلّما اشتدّ، تعذّرت رؤيته والنظر إليه؛ ولهذا يكون إدراك الأجسام وسائر الأمور الماديّة، التي هي في غاية النقص والضعف الوجودي، أسهل وأيسر عند ذوي المدارك الضعيفة، من إدراك المجرّدات والمفارقات النوريّة، التي هي في غاية الشدّة والقوّة، نوراً ووجوداً وكمالاً.

وأمّا إذا كانت القوى المدركة العقليّة قويّة، مجرّدة عن عالم المادّة، بعيدة عن الملابسات الحسّيّة والماديّة، فإنّ الأمر يكون بالعكس، بمعنى أنّه كلّما كان وجود المرتبة أكمل وأقوى وجوداً وكمالاً، كان ظهورها على تلك القوى المدركة وحضورها لديها أوضح وأتمّ وأجلى، فيكون إدراكها للمفارقات النوريّة وتجلّيات أنوار جمال الحقّ تعالى وجماله أشدّ وأظهر وأوضح من غيرها من المراتب النازلة في الوجود.

وفي ضوء هذا البيان، كان من المفترض أن تكون مرتبة واجب الوجود ـ التي هي أعلى المراتب وأكملها ـ أوضح الأشياء وأظهرها بالنسبة إلينا، لأنّها الأقوى وجوداً والأشدّ نوراً وعظمة وكمالاً، ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في حضيض المادّة والمادّيات، أصبح من الصعب عليها تعقّل مرتبة واجب الوجود وإدراكها على ما هي عليه من عظمة الوجود والنور والكمال غير المتناهي، ففرط نور هذه المرتبة الشريفة يبهر عقولنا الضعيفة، ويمنع عن إدراكها ومعرفة كنهها وحقيقتها. فظهر من هذا البيان أنّ خفاء واجب الوجود وبطونه وعدم ظهوره على مداركنا وعقولنا، من فرط نوره وشدّة ظهوره، فهو باطن من حيث هو ظاهر.

نعم، إذا كان المدرِك ـ بالكسر ـ صحيح الإدراك، كامل العقل، بعيداً عن ملابسات الحسّ والمادّة، قويَّ الفهم والمعرفة، كان ظهور أنوار الواجب والحقّ الأوّل عليه وتجلّيات جماله وجلاله له أشدّ وأكثر إدراكاً.

ومع ذلك كلّه، لا يمكنه أن يعرف الواجب تعالى حقّ معرفته، ولا يُدركه حقّ الإدراك، لتناهي إدراكه وقواه العقليّة، وعدم تناهي مرتبة واجب الوجود في قوّة

الوجود وشدّة النور والكمال، والمتناهي لا يمكنه أن يحيط بغير المتناهي فهماً وإدراكاً.

٦. ذكرنا في النقطة الماضية أنّ لحقيقة الوجود مراتب مشكّكة ومتفاوتة، وكلّما اقتربت المرتبة من صرف الوجود ومنبع الكمال، قوي وجودها وازداد كمالها، والعكس بالعكس، فكلّما تنزّلت[1] المرتبة الوجوديّة وابتعدت عن المبدأ، ضعف وجودها وقلّ كمالها، ومن هذا البيان يُعرف أن ليس بين الوجودات المتفاوتة بالمراتب اختلاف وتغاير وتباين من حيث ذواتها وحقائقها، فهي ـ كما أوضحنا ـ لا تختلف ولا تتمايز، إلّا بالكمال والنقص والتقديم والتأخّر والظهور والخفاء، وهو عين ذواتها ووجودها، وليس أمراً خارجاً عن حقيقة الوجود المتفاوتة في مراتبها، وهذه هي طبيعة التشكيك الخاصّي كما تقدّم. وبذلك ينكر المصنّف مقولة التباين بين الوجودات المنسوبة إلى حكماء المشّاء.

ولكن هذا لا يمنع من حصول بعض الأوصاف المعيّنة والنعوت الخاصّة الإمكانيّة، الملازمة لكلّ مرتبة من مراتب الوجود الإمكانيّة بخصوصها، وذلك بسبب ما يصاحب تلك المرتبة الخاصّة من الظلمات والحجب والأعدام، الحاصلة لها بعد تنزّلها عن منبع الوجود والكمال، وهذه الأوصاف المعيّنة والنعوت الخاصّة بكلّ مرتبة من المراتب الإمكانيّة لحقيقة الوجود هي التي تسمّى بالماهيّات عند الحكماء، وتسمّى بالأعيان الثابتة عند العرفاء[2]، وهي تشتدّ قوّة وظهوراً ويحتجب الوجود بها أكثر ويختفي كلّما تنزّلت المرتبة وضعف وجودها وقلّ كمالها، وبعكس ذلك تختفي وتضعف كلّما اشتدّ وجود المرتبة وازداد كمالها.

فالماهيّات عبارة عن أوصافٍ ونعوتٍ خاصّةٍ لمرتبةٍ من مراتب حقيقة

---

(١) التنزل هنا بنحو التجلّي، لا التجافي.

(٢) بيّنا في البحوث السابقة المراد من الأعيان الثابتة عند العرفاء، وأوضحنا في محلّه الفرق بينها وبين الثابتات الأزليّة لدى المعتزلة، فلاحظ.

الوجود الإمكانيّة، تلازمها لما يلازم تلك المرتبة من ضعف وأعدام وظلمات تحصل لها بسبب ابتعادها عن منبع الوجود والكمال.

ولتوضيح هذه النقطة يحاول المصنّف أن يذكر مثالاً حسيّاً، من باب تقريب المعقول بالمحسوس، فيمثّل لذلك بالنور الحسّي للشمس، وحاصل هذا المثال: أنّ لنور الشمس مراتب حقيقيّة تنزليّة مختلفة ومتفاوتة في شدّة لمعان النور وضعفه، وهذه الأنوار المختلفة والمتفاوتة في ذواتها، عندما تنعكس على مجموعة من الزجاجات مختلفة الألوان، فإنّ تلك الأنوار المنعكسة سوف تتلوّن وتنصبغ بالألوان المختلفة للزجاجات، فتكتسب تبعاً لذلك ألواناً متفاوتة، مع أنّها في أنفسها لا لون لها ولا تفاوت في ذواتها من هذه الجهة، لأنّ النور لا لون له في نفسه ومن حيث هو، فإنّ مراتب أنوار الشمس لا تختلف ولا تتفاوت في ذواتها، إلّا بشدّة النوريّة ونقصها، والذي هو عين ذاتها، واختلاف الألوان الخارج عن ذاتها راجع إلى الزجاجات التي انعكست عليها أنوار الشمس. وفي هذا المثال يكون نور الشمس ومراتبه المتفاوتة بالشدّة والضعف مثالاً لحقيقة الوجود المشكّكة، كما أنّ الزجاجات المختلفة مثال للماهيّات المتباينة.

وهنا يؤكّد المصنّف أنّ من يتوقّف عند الزجاجات الملوّنة وما يراه من ألوانها، ويظن أن لا تحقّق ولا وجود إلّا لتلك الزجاجات وألوانها المتغايرة، ويحتجب بذلك عن النور الحقيقي ومراتبه التنزّليّة المتفاوتة بالشدّة والضعف المنعكسة على الزجاج بألوانه، فإنّه سوف يختفي عنه النور الحقيقي، وسوف يؤمن بأن لا وجود ولا تحقّق في الخارج للأنوار التي هي وراء الزجاج وألوانه المختلفة، وأنّ المتحقّق في الأعيان هو الزجاج وألوانه لا غير. وهكذا هو حال من ذهب إلى أنّ الماهيّات في ذواتها ومن حيث هي، أمور حقيقيّة عينيّة متأصّلة في الوجود الخارجيّ وأنّ الوجودات أمور انتزاعيّة اعتباريّة.

وأمّا من تجاوز الزجاجات وألوانها المتغايرة، وشاهد أنوار الشمس، وعرف

أنّ تلك الأنوار لا لون لها في نفسها، وأنّ تفاوتها بذات النور شدّة وضعفاً لا غير، وأنّ الألوان المختلفة إنّما هي للزجاج فحسب، فإنّه سوف يظهر له النور على حقيقته وواقعه، ويعرف أنّ مراتبه المتفاوتة هي المتحقّقة والظاهرة في متن الأعيان، وهي قد انصبغت واحتجبت بألوان الزجاجات التي انعكست عليها، وأصبحت أوصافاً ونعوتاً لها، فتتّصف الأنوار بأنّها حمر أو خضر أو نحو ذلك. وهكذا هو حال من ذهب إلى أنّ المراتب الإمكانيّة المتفاوتة لحقيقة الوجود ـ التي هي لمعات النور والوجود الحقيقي الواجبي وظهورات الوجود الحقّ الإلهي ـ هي الظاهرة والمتحقّقة والمتأصّلة في متن الأعيان بذواتها، وقد انصبغت واختلفت بالماهيّات المتغايرة والمتباينة، فاختفى الوجود واحتجب بهذه المظاهر والألوان، وظهرت تلك الماهيّات منتحلة صفة الوجود بالذات، وأصبحت هي المدركة والمعلومة لدى أصحاب المدارك والعقول الضعيفة.

٧. يصرّح المصنّف في مواضع متعدّدة بأنّه ليس كلّ ما يبيّنه في كتابه (الحكمة المتعالية) يمثّل مختاره النهائي في المسألة، بل قد يتماشى مع ما هو المشهور لدى الحكماء في كثير من الأبحاث؛ وذلك لسهولة التعليم والتدرّج في فهم النظريّات. من تلك التصريحات قوله في هذا الكتاب: «ونحن سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصّة، حيث سلكنا أوّلاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثمّ نفترق عنهم في الغايات، لئلّا تنبو الطبائع عمّا نحن بصدده في أوّل الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول، إشفاقاً بهم»[1]. هذا هو منهج المصنّف وطريقته في كثير من الأبحاث.

وتطبيقاً لهذا المنهج في المقام، يذكر المصنّف بأنّ ما نبيّنه، من المراتب التشكيكيّة المتكثّرة لحقيقة الوجود، وأنّها مراتب متعدّدة ومتكثّرة، ووجودات

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج١ ص٨٥.

متفاوتة ومشكّكة بالتشكيك الخاصّي، الذي تكون الكثرة فيه حقيقيّة والوحدة أيضاً حقيقيّة، ولكنّها وحدة في عين الكثرة، وكثرة راجعة إلى الوحدة. هذا كلّه من باب المسايرة للقوم والتدرّج في مراحل البحث والتعليم؛ إذ ليس من المنطقي الانتقال من فكرة التباين والكثرة الحقيقيّة بين الوجودات التي لا ترجع إلى جهة وحدةٍ أصلاً ـ كما هو المذهب المنسوب إلى حكماء المشّاء ـ إلى مبدأ الوحدة الشخصيّة للوجود والموجود ذاتاً وحقيقة، لأنّه يوجب النفرة وعدم تقبّل العقول والأفهام المستأنسة بالكثرة الحقيقيّة والتباين بين الوجودات في الأعيان، وهو خلاف الحكمة في البيان والتعليم. فلأجل التدرّج في البيان انتقل المصنّف من فكرة الكثرة الحقيقيّة بين الوجودات، والتي لا ترجع إلى جهة وحدة، إلى فكرة الكثرة التشكيكيّة بين الوجودات الراجعة إلى الوحدة، والتي تكون الكثرة فيها وما به الامتياز عين الوحدة وما به الاشتراك، والعكس صحيح، وهذه هي حقيقة التشكيك الخاصّي. ولكن هذا لا يمثّل الرأي النهائي للمصنّف، بل مختاره في نهاية المطاف والذي سيقيم عليه الأدلّة والبراهين، هو وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة، وأنّ الوجود والموجود واحد لا ثاني له، كما هو مذهب العرفاء وأهل الكشف، وما عدا ذلك ليس إلّا تجلّيات وظهورات ذلك الوجود الحقّ الواحد، فالتكثّر والتمايز والتفاوت بنحو التشكيك ليس إلّا إلى المظاهر والتجلّيات، التي هي آيات ذلك الوجود الحقّ الواحد، فالوجود واحد لا شريك له، والمخلوقات ظهورات نوره وشؤونات ذاته ووجوده. وستأتي في مباحث العلّة والمعلول الأدلّة والبراهين لإثبات هذه الحقيقة، فانتظرها مفتّشاً.

٩. اتّضح من مجموع مابيّناه في النقاط السابقة أنّ هناك عدّة نظريّات مختلفة حول حقيقة ما هو الواقعي والثابت في متن الأعيان، وهي كالتالي:

الأولى: وهي نظريّة أصالة الماهيّة، وأنّ الواقعيّة في متن الأعيان للماهيّات المتغايرة والمتباينة بتمام ذواتها، والوجود أمرٌ اعتباريّ انتزاعيّ عقلي.

الثانية: وهي نظريّة أصالة الوجود، وأنّ الوجودات الأصليّة متباينة في الأعيان بتمام ذواتها، كما هو المنسوب إلى حكماء المشّاء.

الثالثة: وهي نظريّة أصالة الوجود، وأنّ الوجودات الأصليّة والمتكثّرة ليست متباينة، بل هي عبارة عن مراتب مشكّكة لحقيقة الوجود الواحدة، فهي كثرة راجعة إلى الوحدة، وهذا ما تبنّاه المصنّف في أواسط الطريق، للتدرّج في البحث والتعليم.

الرابعة: وهي نظريّة العرفاء المتبنية على وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة، وأنّ الكثرة ليست إلّا إلى المظاهر والتجلّيات لتلك الحقيقة الواحدة.

وهناك نظريّة خامسة حاول البعض أن ينسبها إلى العرفاء وذوق المتألّهين[1]، وهي نظريّة وحدة الوجود وكثرة الموجود، وحاصلها:

إنّ الوجود الحقيقي العيني عبارة عن أمرٍ واحدٍ شخصيّ لا يتثنّى ولا يتكرّر، وهو ذات وجود الباري تبارك وتعالى، وحده لا شريك له في الوجود، وحمل الموجوديّة عليه بمعنى: أنّ الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق عين ذاته وحقيقته، وهو الوجود الحقّ الواحد الشخصي الذي لا ثاني له في الوجود.

وأمّا مفهوم الموجود، فهو عبارة عن أمرٍ عامّ ومفهومٍ كلّي، له أفراد ومصاديق كثيرة ومتعدّدة، ومصاديقه العينيّة هي الماهيّات الإمكانيّة الحقيقيّة المتأصّلة والموجودة في الأعيان، وليس معنى موجوديّتها ثبوت الوجود لها الذي هو مبدأ الاشتقاق، والذي تعنيه صيغة اسم المفعول عادة؛ لأنّ الوجود ـ بحسب هذه

---

(١) هذه النظريّة منسوبة في كثير من الكلمات إلى المحقّق الدواني، فقد نسبها صدر المتألّهين إليه في بعض رسائله نقلاً عن حاشية الدواني على التجريد، وسيأتي ذكر المصدر لاحقاً، كما نسبها إليه الدشتكي في شرحه لـ(هياكل النور) والحكيم السبزواري في منظومته، والطباطبائي في نهاية الحكمة، على ما سيأتي لاحقاً. ونحن قد وجدنا النظريّة مفصلاً في رسالة للمحقّق الدواني موسومة بـ(تفسير سورة الإخلاص): ص٥٢ـ ٥٤، فلاحظ.

النظريّة ـ واحدٌ شخصيٌّ هو وجود الحقّ تعالى كما ذكرنا، وإنّما الموجوديّة هنا مجرّد صيغة معناها النسبة إلى شيء من الأشياء، فيكون معنى موجوديّة الماهيّات عبارة عن انتسابها إلى الوجود به تنال هذه الماهيّات الأصالة والتحقّق والموجوديّة في متن الأعيان، فهذا النحو من الانتساب إلى الجاعل وهو الوجود الحقّ الواحد، يُعطي الماهيّات حيثيّة مكتسبة تصحّح حمل الموجوديّة عليها، بعد أن كانت من حيث هي وبحسب ذاتها ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة.

وهذا النحو من النسبة من قبيل ما يذكر في صيغة اسم المفعول (لابن) و(تامر) ونحو ذلك، فيقال: (زيد لابن) و(زيد تامر)، فإنّه لا يعني ثبوت اللبن أو التمر لذات زيد، بل معنى ذلك أنّ لتلك الذات نحو نسبة إليهما، كأن يكون الشخص بائعاً للّبن أو التمر، كذلك هو الحال في محلّ الكلام، فيمكن أن تكون النسبة في المقام من الناحية اللغويّة كنسبة اللبن في (لابن) إلى زيد، فالمشتقّ عند أهل اللغة أعمّ ممّا قام به مبدأ الاشتقاق أو انتسب إليه، فيشمل الموجود في المقام ما ثبت له الوجود أو انتسب إليه.

ثمّ إنّ هذه النظريّة تُعطي الأصالة ـ كما هو واضح ـ للوجود في ذات الحقّ تعالى، لأنّ ذاته العينيّة هي الوجود، وهو واحد لا ثاني له في وجوده؛ كما أنّها من جانب آخر تُعطي الأصالة للماهيّات في الممكنات، وهذا القول بالفصل في هذه المسألة قد أوضحناه وأجبنا عنه مفصّلاً في مباحث أصالة الوجود، فلاحظ.

وصدر المتألّهين قد نسب هذه النظريّة في بعض رسائله إلى المحقّق الدواني، حيث قال: «ليس فيما ذكره العلّامة الدواني في حاشية التجريد، وسمّاه ذوق المتألّهين، من كون موجوديّة الماهيّات بالانتساب إلى الوجود الحقّ، معنى التوحيد الخاصّي أصلاً، ولا فيه ذوق من أذواق الإلهيّين»[1].

---

(١) **مجموعة رسائل فلسفيّ صدر المتألّهين**، رسالة الشواهد الربوبيّة، مصدر سابق: ص٣١٢.

وقد جاءت هذه النظريّة أيضاً منسوبة إلى المحقّق الدواني في كلمات غياث الدين الدشتكي[١]، وذلك في كتابه الموسوم بـ(إشراق هياكل النور) والذي هو شرح لكتاب (هياكل النور) لشيخ الإشراق السهروردي، وقد استعرض الدشتكي النظريّة المذكورة بإسهاب وتفصيل، وحاول أن يردّها ويجيب عنها بأجوبة مختلفة، وفي الحقيقة يعدّ كتابه هذا ناظراً إلى كتاب الدواني (شواكل الحور) الذي هو شرح لذات كتاب السهروردي (هياكل النور)، فحاول الدشتكي أن يردّ أغلب نظريّات الدواني في هذا الكتاب، فلاحظ[٢].

ونحن قد وجدنا هذه النظريّة بشيء من التفصيل في بعض رسائل المحقّق الدواني، وهي رسالته في تفسير سورة الإخلاص، وسوف نورد فيما يلي بعض ما جاء في هذه الرسالة، فمن ذلك قوله: «إنّ المعنى المسمّى بالوجود، المعبّر عنه في الفارسيّة بـ(هست) ومرادفاته ـ وهو الذي يصدق على ما يصدق عليه أعمّ من أن يكون حقيقة الوجود أو أمراً آخر معروضاً له ـ أمر اعتباريّ من المعقولات الثانية بديهي، ولمّا ثبت بالبرهان أنّ ما ماهيّته مغايرة للوجود ممكن، ولابدّ من انتهائه إلى ما يكون ماهيّته عين الوجود، فلا جرم يكون ذلك أمراً قائماً بذاته غير عارض لغيره، ويكون هو حقيقة الوجود، ويكون وصف غيره بالوجود لا

---

(١) هو الأمير أستاذ البشر غياث الدين منصور بن الأمير صدر الدين والحكماء وصدر الحقيقة محمّد بن إبراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي، من أعاظم العلماء وكبار الحكماء، تميّز بعلوم الميزان والحكمة والإلهيات، نسبته إلى (دشتك) من قرى إصفهان، تنسب إليه المدرسة المنصوريّة بشيراز، وهو من أهلها، ووفاته بها سنة ٩٤٨ أو ٩٤٩ هـ، ولي منصب الصدارة مدّة، في عهد الشاه طهماسب الصفوي، له كتب كثيرة جداً باللغة العربيّة والفارسيّة. انظر: **ريحانة الأدب**: ج٤ ص٢٥٨ـ ٢٦٠، وكذا كتاب **الأعلام للزركلي**: ج٧ ص٣٠٤.

(٢) **إشراق هياكل النور**، غياث الدشتكي الشيرازي: ص١٨٨ـ ٢٠٠.

بواسطة كونه معروضاً له، بل بواسطة انتسابه إليه، فإنّ صدق المشتقّ على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به، فإنّ صدق الحدّاد إنّما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته، على ما تقرّر في موضعه، وصدق المشمّس على الماء مستند إلى نسبة الماء إلى الشمس، فبعد إمعان النظر يظهر أنّ الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود، هو أمر قائم بذاته، وهو الواجب تعالى، وموجوديّة غيره عبارة عن انتسابه إليه، فيكون الوجود أعمّ من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسبة إليها، وذلك المفهوم العامّ أمرٌ اعتباريّ، وهو الذي عُدّ من المعقولات الثانية، وجُعل أوّل البديهيّات».

إلى أن يقول: «فيلخّص من هذا التفصيل: أنّ الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق للموجود، أمرٌ واحدٌ في نفسه، وهو حقيقةٌ خارجيّة، وليس الموجود ما قام به الوجود، بل ما ينتسب إليه، إمّا بكونه عين الوجود القائم بنفسه، وإمّا بنسبةٍ أخرى مخصوصة»[1].

والمحقّق الداماد قد ذكر هذه النظريّة أيضاً في بعض مصنّفاته، ونسبها إلى ذوق المتألّهين من الحكماء، حيث قال في بعض تعليقاته على حواشي التجريد: «إنّ ما سوى الله تعالى من الممكنات ليس لها وجود، بل هي منسوبة إلى حضرة الوجود، لأنّ الوجود ليس بعارض لها ولا قائم بها ولا بماهيّتها، بل مصداق حمل الموجود عليها مجرّد انتسابها إلى الوجود، كما أنّ الحدّاد من ينتسب إلى الحديد، وذلك هو مصداق حمل الحدّاد عليه، لا من يقوم به الحديد، هذا هو ذوق المتألّهين من الحكماء»[2].

---

(١) **الرسائل المختارة**، المحقّق الدواني، مير محمّد باقر الداماد، تفسير سورة الإخلاص: ص٥٢ـ ٥٤.

(٢) **مصنّفات مير داماد**، مصدر سابق: ج١ ص٥٥٨.

وقد أوضح الحكيم السبزواري أيضاً هذه النظريّة في منظومته، حيث يقول: «المذهب المنسوب إلى أذواق المتألّهين القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود، بمعنى المنسوب إلى الوجود، فإنّهم قالوا حقيقة الوجود قائمة بذاتها، وهي واحدة لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه، وإنّما التكثّر في الماهيّات المنسوبة إلى الوجود، وليس للوجود قيام بالماهيّات وعروض لها، وإطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى أنّها نفس الوجود، وعلى الماهيّات بمعنى أنّها منسوبة إلى الوجود، مثل المشمّس واللابن والتامر ونحوها. وهذا المذهب وإن ارتضاه جمّ غفير، لكنّه عندنا غير صحيح»[1].

وقال أيضاً في تعليقته على الأسفار: «فالوجود واحدٌ حقيقيّ، لا كثرة فيه بوجه أصلاً، والموجود متعدّد، وهو الماهيّة، وموجوديّة الكلّ بالانتساب إلى الوجود الحقيقي، لا بالوجودات الخاصّة الإمكانيّة بالإمكان بمعنى الفقر، فالمشتقّ عندهم أعمّ ممّا قام به مبدأ الاشتقاق، وممّا نسب إليه، ومن نفس المبدأ؛ قالوا: حقائق الأشياء لا تقتنص من العرف واللغة، فلا ضير في أن يكون الموجود في الماهيّات بمعنى ما نُسب إلى الوجود، على أنّ اللغة أيضاً تساعده، كاللابن والتامر والحدّاد ونحوها، والماهيّات عندهم أمور حقيقيّة؛ إذ لو كانت انتزاعيّة لانتزعت من وجود الواجب تعالى، إذ لا وجود غيره عندهم»[2].

وجاء أيضاً ذكر هذه النظريّة في كلمات الطباطبائي في فصل أصالة الوجود من المرحلة الأولى في كتاب (نهاية الحكمة)، حيث يقول: «وتبيّن أيضاً فساد القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في الممكن، كما قال به الدواني، وقرّره بأنّ الوجود على ما يقتضيه ذوق المتألّهين حقيقة عينيّة شخصيّة هي

---

(١) **شرح المنظومة** (قسم الحكمة)، مصدر سابق: ص٢٥.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج١ ص٧٢، الحاشية رقم (١).

الواجب تعالى، وتتأصّل الماهيّات الممكنة بنوع من الانتساب إليه، فإطلاق الموجود عليه تعالى بمعنى أنّه عين الوجود، وعلى الماهيّات الممكنة بمعنى أنّها منتسبةٌ إلى الوجود، الذي هو الواجب»(١).

هذه هي النظريّة المنسوبة إلى المحقّق الدواني في تحديد ما هو الأصيل والحقيقي في متن الأعيان، وقد تحصّل من مجمل ما استعرضناه في هذه النظريّة الأمور التالية:

١. إنّ الوجود الحقيقي واحدٌ شخصيٌّ لا ثاني له.

٢. إنّ هذا الوجود الواحد الشخصي هو وجود الحقّ تعالى.

٣. إنّ الأصيل في الأعيان بالنسبة إلى الحقّ تعالى هو وجوده الشخصي.

٤. إنّ مفهوم (الموجود) عندما يُحمل على وجود الحقّ تعالى، ليس معناه ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق، كما هو المألوف في اللغة وفي صيغة اسم المفعول بالخصوص، وإنّما معناه أنّ ذات الحقّ تعالى عين مبدأ الاشتقاق، أي إنّ الوجود عين ذاته، وليس ثابتاً له.

٥. إنّ مفهوم (الموجود) كلّي له أفراد ومصاديق كثيرة، وهو يمثّل جانب الكثرة، والماهيّات الإمكانيّة من مصاديقه.

٦. إنّ الوحدة في هذه النظريّة تتمثّل في جانب، وهو الوجود، كما أنّ الكثرة تتمثّل في جانب آخر، وهو الموجود الذي هو الماهيّات الإمكانيّة، وهذا بخلاف النظريّة التي تتضمّن فكرة التشكيك الخاصّي، حيث إنّ الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الكثرة، وما به التغاير والامتياز يعود إلى ما به الوحدة والاشتراك.

٧. إنّ حمل مفهوم (الموجود) على الماهيّات، ليس بمعنى ثبوت مبدأ الاشتقاق

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، المرحلة الأولى، الفصل الثاني: ص١١.

وهو الوجود لها، بل بمعنى انتساب تلك الماهيّات لمبدأ الاشتقاق، الذي هو الوجود الواحد الشخصي، وهو وجود الحقّ تعالى، وذلك من قبيل اللابن والتامر والحدّاد ونحوها.

٨. إنّ الماهيّات الإمكانيّة عبارة عن أمور حقيقيّة ومتأصّلة في متن الأعيان، فالأصالة في الممكنات للماهيّات، وتأصّلها في الأعيان إنّما يكون بانتسابها إلى وجود الحقّ تعالى، فبعد الانتساب يكون التأصّل للماهيّات، ومفهوم المبدأ الصادق عليها أمرٌ اعتباريّ.

٩. يتّضح من النقاط السابقة أنّ صدق المشتقّ ـ وهو الموجود ـ على شيء كالحقّ تعالى أو الماهيّات الإمكانيّة، لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به، لا من الناحية الحِكْميّة والفلسفيّة، ولا من الناحية اللغويّة، كما تقدّم.

١٠. إنّ مفهوم (الوجود) الذي يصدق على الأعمّ من الحقيقة العينيّة الشخصيّة، والماهيّات المنتسبة إليها، هو ذات المفهوم العامّ الاعتباريّ الانتزاعي، الذي يُعدّ في الكلمات من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وقد جعل أيضاً من المفاهيم البديهيّة.

هذه أهمّ البنود في نظريّة المحقّق الدواني.

والمصنّف قد استعرض هذه النظريّة في المقام، وحاول أن يردّها ويجيب عنها بمجموعة من الأجوبة، ولكن قبل الشروع في شرح وبيان هذه الأجوبة ينبغي أن نذكر مقدّمة مهمّة نستوضح من خلالها الاحتمالات العقليّة المتصوّرة في تحديد المعنى المراد من انتساب الماهيّات الإمكانيّة إلى ذلك الوجود الواحد الشخصي العيني، وهي كالتالي:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من الانتساب والنسبة في المقام هي النسبة الواقعة في الهليّات البسيطة، وفي ضوء هذا الاحتمال عندما نقول مثلاً: «الإنسان موجود» يكون مفاده موجوديّة ماهيّة الإنسان وثبوتها بنحو كان التامّة، وهذه

النسبة قد تسمّى أيضاً بالنسبة الاتّحاديّة، بمعنى: أنّه لا توجد في مثل هذه النسبة إثنينيّة ومغايرة بين الموضوع والمحمول في القضية بلحاظ الواقع الخارجيّ، وإنّما المغايرة والتعدّد بلحاظ الحمل وعالم الذهن، فيوجد في الذهن على أقلّ التقادير أمور ثلاثة هي الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما عقلاً، ولا يوجد في الخارج العينيّ إلّا شيء واحد، لكنّ العقل يحلّله إلى ماهيّة الإنسانيّة وإلى الموجوديّة ، فيوقع النسبة بينهما ويحمل أحدهما على الآخر، فيقال في المثال: (الإنسان موجود) فتقع النسبة بين ماهيّة الإنسان والوجود في عالم الذهن والحمل والتحليل العقلي، مع حفظ جانب الاتّحاد بينهما بلحاظ الواقع الخارجيّ، وهذه هي النسبة الواقعة بين الموضوع والمحمول في الهليّات البسيطة ومفاد كان التامّة.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من النسبة في المقام هي النسبة الواقعة في ما يعرف بالهليّات المركّبة، وفي هذا الاحتمال عندما نقول مثلاً: (الإنسان موجود) يكون مفاده ثبوت شيء لشيء، أي ثبوت الوجود لماهيّة الإنسان بنحو مفاد كان الناقصة، وهذه النسبة قد تسمّى أيضاً بالنسبة المقوليّة، أي النسبة في الحمل الشائع، وهي إنّما تتصوّر بين أمرين أحدهما مستقلّ عن الآخر في الواقع الخارجيّ، فضلاً عن المغايرة بلحاظ الحمل وعالم الذهن، فالمغايرة والإثنينيّة بين الموضوع والمحمول خارجيّة وذهنيّة، والنسبة والاتّحاد بينهما إنّما يكون بلحاظ جهة من الجهات المشتركة الخارجة عن ذاتيّهما، وهذه هي النسبة الواقعة بين الموضوع والمحمول في الهليّات المركّبة ومفاد كان الناقصة، وهي التي تجري فيها قاعدة الفرعيّة المعروفة، والتي مفادها أنّ ثبوت شيء لشيء فرعٌ لثبوت ذلك الشيء المثبت له في الرتبة السابقة، وهو فرع المغايرة والإثنينيّة، كما هو واضح.

ثمّ إنّه في كلتا النسبتين ـ كما تبيّن ـ توجد لدينا أمور ثلاثة على أقلّ التقادير، وهي الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما، غاية ما في الأمر أنّها في النسبة

الأولى متعدّدة ومتغايرة بحسب عالم الذهن والتحليل العقليّ، وفي النسبة الثانية متغايرة في الخارج بالإضافة إلى تغايرها الذهنيّ، وهذا بخلاف ما سوف نذكره في الاحتمال اللاحق.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من النسبة في المقام هي النسبة الحاصلة في الإضافة الاشراقيّة، والإضافة الاشراقيّة هي عبارة عن تعلّق الفعل بفاعله، أو قل: عبارة عن تعلّق ذات المضاف بالمضاف إليه، ولا تتضمّن الإضافة الاشراقيّة إلّا أمرين، وهما المضاف والمضاف إليه، والمضاف في هذا النحو من الإضافة عين الإضافة والتعلّق والربط. إنّه شيء ثبتت له الإضافة والتعلّق بالمضاف إليه، فلا يوجد في الإضافة الاشراقيّة إلّا المضاف ـ الذي هو عين الإضافة ـ والمضاف إليه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ النسبة على ثلاثة أنحاء:

١. النسبة الاتّحاديّة الواقعة في الهليّات البسيطة ومفاد كان التامّة.

٢. النسبة المقوليّة الواقعة في الهليّات المركّبة ومفاد كان الناقصة.

٣. النسبة الحاصلة من الإضافة الاشراقيّة.

بعد بيان هذه المقدّمة، ننتقل إلى استعراض ما أجاب به المصنّف على نظريّة المحقّق الدواني، وهي أجوبة ثلاثة:

الجواب الأوّل: وهو يبتني على مجموعة من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: أن نفترض أنّ النسبة الواقعة بين الوجود الحقيقي الشخصي وبين سائر الماهيّات المنتسبة إليه، نسبة اتّحاديّة، من قبيل النسبة الحاصلة في الهليّات البسيطة.

المقدّمة الثانية: إنّ بعض أفراد الماهيّات الموجودة لا تفاوت بينها بحسب ماهيّاتها، كما هو الحال في أفراد ماهيّة نوعيّة واحدة، من قبيل ماهيّة الإنسان، فإنّ أفرادها كزيد وعمرو وخالد لا تفاوت بينها في الإنسانيّة والحيوانيّة الناطقيّة؛ إذ سيأتي في مباحث التشكيك أنّ جميع الماهيّات متواطئة، ولا يعقل حصول

التشكيك في الماهيّات بلحاظ أفرادها المندرجة تحتها، فجميع أفراد ماهيّة الإنسان مثلاً على حدّ سواء في الإنسانيّة، ولا تفاوت بينها من هذه الناحية.

المقدّمة الثالثة: إنّنا قد نجد أنّ بعض أفراد الماهيّة النوعيّة الواحدة تتفاوت بالتقدّم والتأخّر بلحاظ التحقّق والثبوت في الواقع الخارجيّ، وذلك من قبيل زيد الأب في التحقق على عمرو ابنه.

المقدّمة الرابعة: إنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى المتّحد الآخر، فإن كان الاتّحاد بينهما اتّحاداً حقيقيّاً عينيّاً، كان السريان أيضاً حقيقيّاً. وإن كان اتّحاداً اعتباريّاً، كان السريان عقليّاً مجازيّاً.

وهذه قاعدة ضروريّة فطريّة؛ إذ لو لم يحصل السريان في الأحكام، لم يتحقّق الاتّحاد أصلاً.

المقدّمة الخامسة: إنّ الأشياء إمّا ماهيّة أو وجود، وغيرهما ليس إلّا العدم، والعدم لا شيئيّة له، كما هو واضح.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات ننتقل إلى بيان الجواب الأوّل للمصنّف، فنقول:

إنّ النظريّة المذكورة تبتني ـ كما تبيّن ـ على فرض المغايرة بين الوجود الواحد الشخصي الذي هو وجود الحقّ تعالى، وبين الموجود الكلّي، الذي مصاديقه وأفراده عبارة عن الماهيّات الإمكانيّة، وأنّ هذه الماهيّات الإمكانيّة تكتسب الأصالة والتحقّق والثبوت في متن الأعيان بانتسابها إلى ذلك الوجود الواحد.

وهنا لو افترضنا أنّ النسبة الواقعة بين الماهيّات الموجودة وبين الوجود نسبة اتّحاديّة، ونظرنا إلى بعض أفراد تلك الماهيّات التي لا تتفاوت بحسب ماهيّتها، كزيد وعمرو وخالد الذين لا يتفاوتون ولا يختلفون في الإنسانيّة، ووجدنا في الوقت ذاته أنّ هذه الأفراد متفاوتة فيما بينها بالتقدّم والتأخّر بلحاظ الواقع الخارجيّ، كتقدّم الأب زيد على ابنه عمرو وتأخّر ابنه عنه، وعلمنا أيضاً أنّ الأشياء ـ ومنها التقدّم والتأخّر ـ إمّا ماهيّة أو وجود، فهنا لابدّ أن نحكم بأن

تقدّم بعض تلك الأفراد وتأخّر بعضها الآخر إنّما يكون بالوجود، أي: بذلك الوجود الواحد الشخصي المنتسبة إليه، والذي تقدّم أنّه واحد بالوحدة الحقيقيّة الشخصيّة.

وحيث إنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى المتّحد الآخر، والنسبة الواقعة في المقام بين الماهيّات الإمكانيّة الموجودة وبين الوجود الشخصي نسبة اتّحاديّة، وهذه الماهيّات بعضها جوهريّة وأخرى عرضيّة، كما أنّ بعض أفراد تلك الماهيّات متقدّم على بعضه الآخر لا بماهيّته، وإنّما بالوجود الواحد الشخصي، وذلك في أفراد الماهيّة النوعيّة، وحينئذ لا يخلو الأمر عن أحد الفروض التالية:

١. أن نحكم بسريان الوحدة الشخصيّة وأحكامها ـ التي هي لذات الواجب تعالى ـ إلى سائر الماهيّات الإمكانيّة المنتسبة إليها، بما في ذلك الأفراد المندرجة تحت ماهيّةٍ نوعيّةٍ واحدة، وحينئذ لا يبقى مجال لتقسيم الماهيّات عموماً إلى ماهيّاتٍ جوهريّة وماهيّاتٍ عرضيّة، ولا لتقسيمها إلى المقولات التسع العرضيّة، وهكذا سائر التقسيمات الأخرى المترتّبة على ذلك، بل لا يبقى أيّ معنى للتقسيم إلى الواجب والممكن والغنيّ والفقير والعلّة والمعلول ونحو ذلك، كما لا يبقى مجال أيضاً للحكم بالتقدّم والتأخّر بين أفراد الماهيّة النوعيّة المتوافقة من جهة ماهيّتها.

كلّ ذلك ينتفي، ولا يبقى مجال للحكم به، استناداً إلى كون الوجود المنتسبة إليه الماهيّات الإمكانيّة واحد بالوحدة الشخصيّة، مع افتراض أنّ النسبة إليه نسبة اتّحاديّة، فيسري حكم وحدته إليها، وتكون هي أيضاً واحدة بالوحدة الحقيقيّة الشخصيّة، فلا يعقل تكثّرها وانقسامها إلى ماهيّات جوهريّة وعرضيّة ولا غير ذلك من التقسيمات، كما لا يعقل أيضاً تقدّم بعض أفراد الماهيّة النوعيّة على بعض، مع كون الوجود واحداً بوحدة حقيقيّة شخصيّة منسوبة إلى الكلّ، مضافاً إلى الوحدة في الماهيّة بحسب الفرض، فوحدة الوجود المنتسبة إليه الأفراد

من ماهيّة واحدة تفيدنا وحدة لتلك الأفراد في ذلك الوجود، من دون تقدّم ولا تأخّر فيه؛ وهذه الفروض والتوالي كلّها لا يمكن الالتزام بها، لأنّها خلاف الضرورة والوجدان؛ لأنّنا نجد أنّ الماهيّات تنقسم إلى جوهريّة وعرضيّة، ولا نزاع في ذلك، كما أنّنا نجد أيضاً أنّ أفراد الماهيّة النوعيّة الواحدة يتقدّم بعضها على البعض الآخر في التحقّق والثبوت، فزيد الأب يتقدّم على عمرو الابن في التحقّق في الأعيان. ففرض سراية حكم الوحدة الشخصيّة التي للوجود إلى الكثرة التي للماهيّات باطل بالوجدان، ولا يمكن الالتزام به.

٢. أن نلتزم بسريان حكم الكثرة الذي للماهيّات إلى الوحدة التي هي حكم الوجود الحقيقي، فنقول إنّ الوجود الشخصي وهو وجود الحقّ تعالى المتّحد مع الماهيّات المنسوبة إليه نسبة اتّحاديّة بحسب الفرض، هو وجود لجميع الماهيّات على كثرتها، من جواهر وأعراض مختلفة، فتكون ذات الواجب بذاتها وجوداً لجميع الماهيّات من الجواهر والأعراض، كما تكون أيضاً متقدّمة ومتأخّرة بالنسبة إلى أفراد الماهيّة النوعيّة الواحدة، كماهيّة الإنسان مثلاً، كما يلزم أيضاً أن تكون لذات الواجب تعالى ماهيّات مختلفة ومتغايرة بعدد ماهيّات عالم الإمكان، وهي ماهيّات متخالفة ومتضادّة. وهذا الفرض أيضاً باطل جزماً؛ لاستلزامه اجتماع الضدّين والنقيضين في ذات شخصيّة واحدة؛ إذ يكون الوجود الواحد الحقيقي الشخصي: جوهراً وعرضاً، ومتقدّماً ومتأخّراً، وواجباً وممكناً، وبذاته وبغيره، ولا ماهيّة له وله ماهيّات متنوّعة ومختلفة ومتضادّة؛ واستحالة ذلك ضروريّة؛ للزم اجتماع الضدّين الذي مرجعه لاجتماع النقيضين، أو للزوم اجتماع النقيضين مباشرة.

٣. أن ننكر فكرة الانتساب والنسبة الاتّحاديّة، ونؤمن بأنّ الماهيّات ـ على اختلافها وتنوّعها ـ متحقّقة في الأعيان بوجودٍ إمكانيّ غير الوجود الواجبي، به تتقدّم أو تتأخّر عن غيرها. وهو المطلوب.

ثمّ إنّ هذه الوجودات الإمكانيّة إمّا أن نقول بأنّها متغايرة ومتباينة بتمام ذواتها، وهذه هي نظريّة التباين بين الوجودات المنسوبة إلى حكماء المشّاء.

وإمّا أن نقول بأنّها عبارة عن مراتب متفاوتة لحقيقة واحدة، وهذه هي نظريّة التشكيك في حقيقة الوجود ومراتبها المتفاوتة التي قرّرتها مدرسة الحكمة المتعالية.

وإمّا أن نقول بأنّ الممكنات ليست إلّا ظهورات وشؤونات وجود الحقّ تبارك وتعالى، فهذا هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين، كما هو تعبير المصنّف.

إن قلت: إنّنا لا نريد أن ندّعي بأنّ التفاوت بالتقدّم والتأخّر بين أفراد ماهيّة نوعيّة واحدة، يكون بنفس الوجود الحقيقي الواحد الشخصي الذي تنتسب إليه، كي يلزم ما ذكر من الإشكال، وهو كون الوجود الحقيقي الواحد وجوداً لجميع الماهيّات على كثرتها وتفاوتها؛ وكونه أيضاً متقدّماً ومتأخّراً، مع فرض وحدته الشخصيّة، والذي مرجعه إلى اجتماع النقيضين الضروري الاستحالة.

كما لا نريد أن ندّعي أيضاً أنّ ذلك النحو من التفاوت بين الأفراد يكون بماهيّتها النوعيّة الواحدة، لأنّها في ذاتها ومن حيث هي ليست إلّا هي، متساوية النسبة إلى جميع أفرادها، فلا تقدّم لزيد ـ مثلاً ـ على عمرو بالماهيّة النوعيّة التي هي الإنسانيّة.

وإنّما نريد أن نقول: إنّ التفاوت بين أفراد الماهيّة النوعيّة الواحدة من حيث التقدّم والتأخّر، يرجع في حقيقته إلى طبيعة النسبة والانتساب، أي إنّ الاختلاف والتغاير في نسبة تلك الأفراد إلى الوجود الحقيقي ونحو ارتباطها به، فالتقدّم والتأخّر بينها بذات النسبة، حيث إنّ نسبة بعض هذه الأفراد إلى الوجود الحقيقي أقدم وأسبق من نسبة بعضها الآخر إليه، فيرتفع بذلك ما ذُكر من الإشكال.

قلت: إنّ النسبة في ذاتها ومن حيث هي، ليست أمراً حقيقيّاً، بل هي في ذاتها عبارة عن أمرٍ عقليّ، فلا تحصّل ولا تفاوت لها في نفسها وبقطع النظر عن طرفيها، ويكون حكمها تابعاً لطبيعة الطرف المنتسب والطرف المنسوب إليه، فإن لم يكن هناك أيّ تفاوت بلحاظ طرفي النسبة، لم يقع التفاوت أيضاً بلحاظ النسبة القائمة بينهما والتابعة لهما. والمنسوب إليه في المقام هي الذات الواحدة الأحديّة، التي تستوي نسبتها إلى الجميع، وأمّا المنتسب قبل انتسابه فهي الماهيّة النوعيّة كماهيّة الإنسان، وهي بحسب ذاتها ومن حيث هي وفي نفسها، لا حصول ولا فعليّة لها قبل الانتساب، فهي من حيث هي واحدة حقيقيّة، لا تقتضي أيّ شيء من أسباب الكثرة والتفاوت، فلا تقتضي في ذاتها تقدّماً ولا تأخّراً ولا عليّة ولا معلوليّة، ولا أولويّة لبعض أفرادها بالقياس إلى البعض الآخر.

والنسبة كما بيّنا عبارة عن أمرٍ عقلي، تابع في التفاوت وعدمه إلى الطرفين، وهما المنتسب والمنسوب إليه.

وحينئذٍ نسأل: من أين حصل الامتياز والتفاوت بين أفراد ماهيّة نوعيّة واحدة، بالتقدّم والتأخّر في النسبة إلى ذات الواجب الأحديّة، مع أنّ الذات الأحديّة تستوي نسبتها ـ بحسب الفرض ـ إلى الجميع، والماهيّة النوعيّة المنتسبة أيضاً واحدة، لا تقتضي في ذاتها تفاوتاً بين أفرادها، والنسبة المفروضة تابعة لهما؟!!

إذن لا موجب للتفاوت بين الممكنات، إلّا ما ذكرناه، فإمّا أن يكون الموجب لذلك وجوداتها المتباينة، وإمّا مراتبها المتفاوتة، وإمّا لكونها ظهورات مختلفة لحقيقة وجوديّة واحدة.

الجواب الثاني: وهو يبتني تارة على فرض كون النسبة المدّعاة في المقام هي النسبة الاتّحاديّة الواقعة في الهليّات البسيطة، وأخرى على فرض كون النسبة هي النسبة المقوليّة التعلّقيّة.

ويبتني من جهة أخرى على فرض سراية حكم الكثرة الماهويّة إلى الوحدة الشخصيّة للوجود الحقيقي.

أمّا على فرض النسبة الاتّحاديّة؛ بأن نفترض أنّ نسبة الماهيّات الإمكانيّة إلى الوجود الحقيقي الواحد الشخصي للواجب تعالى ـ المزعومة في هذه النظريّة ـ هي نسبة اتّحاديّة، وهي ذات النسبة الحاصلة في الهليّات البسيطة ومفاد كان التامّة، من قبيل ما هو المعروف من النسبة الواقعة بين الماهيّات الإمكانيّة وبين وجوداتها الخاصّة المحمولة عليها. ونفترض أيضاً سراية حكم الكثرة إلى الوحدة. فالإشكال في ذلك من وجوه:

١. إنّه يستلزم ماهيّة لواجب الوجود مغايرة لوجوده، وذلك بموجب سريان حكم الكثرة للوحدة، وحيث إنّ كلّ ممكن في عالم الكثرة والإمكان تلزمه ماهيّة من الماهيّات، فكذلك حال ما اتّحد معه وهو الواجب تعالى، فيكون ذا ماهيّة غير الوجود. وهو لازم باطل؛ لما سيأتي إثباته لاحقاً من أنّ واجب الوجود لا ماهيّة له وراء إنيّته ووجوده، كما هو مبنى مشهور الحكماء.

٢. إنّه يستلزم ـ مضافاً إلى ذلك ـ ثبوت ماهيّات متعدّدة للواجب تعالى؛ لأنّ ذاته ـ التي هي الوجود الحقيقي ـ قد اتّحدت مع جميع الماهيّات على كثرتها في عالم الإمكان، فتثبت جميعها لواجب الوجود؛ لسريان حكم الكثرة إلى الوحدة بحسب الفرض، فتكون له ماهيّات كثيرة ومتعدّدة مغايرة لوجوده الحقّ، وهي متنوّعة ومتغايرة بتنوّع وتغاير الماهيّات في عالم الإمكان. وبطلان هذا اللازم أيضاً سيتّضح لاحقاً، عند إثبات أنّ واجب الوجود لا ماهيّة له وراء وجوده.

مضافاً إلى محاذير وإشكالات أخرى تلزم من فرض ثبوت ماهيّات متعدّدة ومتنوّعة لموجودٍ واحدٍ بسيطٍ صرفٍ واجبِ الوجود.

٣. إنّه يستلزم أيضاً ثبوت ماهيّاتٍ متخالفةٍ ومتقابلةٍ لواجب الوجود تعالى، فتثبت له الأجناس العالية والمتوسّطة والماهيّات النوعيّة المتخالفة، وغير ذلك،

فيكون جوهراً وعرضاً، وكمّاً وكيفاً، وسواداً وبياضاً، وإنساناً وفرساً، ونحو ذلك من الماهيّات الإمكانيّة المتقابلة أو المتخالفة. وهو لازم ضروريّ البطلان كما هو واضح، ويبطله أيضاً ما سيأتي من نفي الماهيّة عن ذات واجب الوجود، وأنّ ماهيّته عين إنّيته ووجوده الحقّ.

هذا كلّه بناءً على افتراض أنّ انتساب الماهيّات الإمكانيّة ونسبتها إلى الوجود الحقّ الحقيقي نسبة اتّحاديّة.

وأمّا على فرض النسبة المقوليّة التعلّقيّة؛ بأن نفترض كون نسبة الماهيّات الإمكانيّة إلى الوجود الحقيقي نسبة تعلّقيّة مقوليّة، وهي ذات النسبة الحاصلة في الهليّات المركّبة ومفاد كان الناقصة، والتي يفترض فيها ثبوت شيء لشيء وتعلّق شيء بشيء، من قبيل ما هو المعروف من حمل بعض الأوصاف العرضيّة على ماهيّة من الماهيّات، كحمل البياض على الجسم في قولنا: (الجسم أبيض)، كذلك يفرض انتساب الماهيّات إلى الوجود وحمله عليها. وهذا يفرض انتساباً أيضاً لا يمكن قبوله، والإشكال فيه من جهة أنّ النسبة لو كانت تعلّقيّة مركّبة، تكون مشمولة بقاعدة الفرعيّة المعروفة القائلة: (إنّ ثبوت شيء لشيء وتعلّقه به فرعٌ لثبوت كلا الشيئين في الرتبة السابقة) وهذا أمر مسلّم وواضح لا نزاع فيه، فلكي تنتسب الماهيّات الإمكانيّة إلى الوجود الحقيقي ـ وهو وجود الواجب تعالى ـ انتساباً بنحو هل المركّبة ومفاد كان الناقصة، لابدّ من فرض وجود وثبوت الواجب تعالى وتحقّقه في الرتبة السابقة، كما لابدّ ـ أيضاً ـ من فرض وجود وثبوت المثبت له وتحقّقه في الرتبة السابقة أيضاً وهي الماهيّات الإمكانيّة، ثمّ بعد ذلك تتحقّق النسبة المقوليّة، فيحمل الوجود الحقيقي المتحقّق على الماهيّات الإمكانيّة الثابتة والموجودة قبل الانتساب، وهو مقتضى قاعدة الفرعيّة. وحينئذ يلزم أن يكون لكلّ ماهيّة من الماهيّات الإمكانيّة وجودها وتحقّقها الخاصّ بها، ويكون متقدّماً وسابقاً على انتسابها إلى الوجود الواجب تعالى

وتعلّقها به، فتكون حقائقها الثابتة مغايرة لنسبتها وارتباطها وتعلّقها بوجود الحقّ تعالى، بل يكون ثبوتها ووجودها سابقاً على انتسابها وتعلّقها، وهو ما يقتضيه فرض كون النسبة مقوليّة ذات طرفين، أحدهما مستقلّ عن الآخر قبل حصول النسبة بينهما.

وهذا خلف ما هو المفترض في نظريّة الانتساب، حيث فرض أنّ الماهيّات أمور اعتباريّة وليس لها أيّ واقعيّة وتحقّق قبل الانتساب، وأنّها تكتسب الأصالة والواقعيّة بانتسابها للجاعل، وهو الوجود الواجب تعالى.

إن قلت: إنّ ما ذكرتموه إنّما يصحّ بناءً على فرض النسبة اتّحاديّة أو تعلّقيّة مقوليّة. ولكن لِمَ لا نفترض أنّ نسبة الماهيّات الإمكانيّة إلى وجود الواجب تعالى نسبة تعلّقيّة اشراقيّة؟

ومعنى التعلّق والإضافة الإشراقيّة، هو أنّ المضاف والمنتسب فيها عين الإضافة والتعلّق بالمضاف إليه، لا أنّه شيء ثبت له التعلّق والإضافة إلى المضاف إليه، فلا يوجد لدينا في الإضافة الإشراقيّة إلّا ذات المضاف المتعلّقة والقائمة بالمضاف إليه.

ونفترض في المقام أنّ نسبة الماهيّات إلى الوجود الواجبي وتعلّقها به من نحو الإضافة والنسبة الإشراقيّة، فتكون حقائقها الثابتة بالانتساب عين ارتباطها وتعلّقها بوجود الحقّ تعالى، ولا يلزم حينئذ من فرض كون النسبة تعلّقيّة إشراقيّة أن يكون ثبوتها ووجودها الخاصّ بها متقدّماً على انتسابها وتعلّقها، وذلك لما أوضحناه من أنّ الماهيّات في نسبتها التعلّقيّة كما يمكن أن تكون عبارة عن شيء ثبت له التعلّق، مع فرض كون التعلّق مقوليّاً، كذلك يمكن أن تكون عين الربط والتعلّق، فيما لو افترضنا أنّ التعلّق تعلّق إشراقي، فوجودها عين التعلّق وليس سابقاً عليه.

وهذا نظير ما سيأتي بيانه من قبل المصنّف في تقرير حقيقة الوجودات

الإمكانيّة، وأنّ وجوداتها وهويّاتها العينيّة عين الفقر والربط والتعلّق بوجود الواجب تعالى. فكما أنّنا نتعقّل مفهوم الوجود الإمكاني في الذهن وبالحمل الأوّلي، ومع ذلك لا نتعقّل معه الربط والتعلّق، بل قد نشكّ بثبوته له، فنحكم بتغايرهما، لأنّ المعقول والمعلوم غير المشكوك، ومع ذلك كلّه نحكم أيضاً بكون الوجود الإمكاني في الخارج وبالحمل الشائع عين الربط والتعلّق بالوجود الغنيّ الواجب بالذات.

كذلك يقال في الماهيّات الإمكانيّة: بأنّها وإن كانت من حيث التعقّل المفهومي وبالحمل الأوّلي مغايرة للربط والتعلّق؛ إذ قد نعلم بحقيقتها ونتصوّرها، ونشكّ في الوقت ذاته بارتباطها وتعلّقها بالحقّ تعالى، والمعلوم غير المشكوك، ولكنّها مع ذلك تكون كالوجود الإمكاني عين الربط والتعلّق بالواجب تعالى في متن الأعيان وبالحمل الشائع.

قلت: نعم، إنّ ما ذكرتموه معقول ومتصوّر بالنسبة إلى الوجودات الإمكانيّة، فهويّاتها وذواتها ـ كما سيأتي ـ عين التعلّق والارتباط بوجود الواجب تعالى، وأمّا ما يُتعقل من الوجود في الذهن، فليس إلّا مفهوماً كليّاً انتزاعيّاً كما تقدّم، وتقدّم أيضاً أنّه لا يمكن معرفة الوجودات العينيّة ولا اكتناه حقائقها الخارجيّة، إلّا عن طريق الكشف والشهود، وهذا ما لا يمكن أن يتحقّق إلّا من جهة العلم الشهودي بحقيقة سببها وجاعلها، لأنّ ذوات الأسباب ـ على ما سيأتي ـ لا تعلم إلّا عن طريق العلم بعللها وأسبابها، فيكون العلم بها عن هذا الطريق علماً بتعلّقها وارتباطها بسببها، الذي هو عين ذاتها وهويّتها، فلا يمكن فرض اكتناه حقائق الوجودات الإمكانيّة، مع فرض الشكّ في تعلّقها وارتباطها بالواجب تعالى، لأنّ العلم الشهودي بها عن طريق علّتها وجاعلها، ليس هو إلّا العلم بالارتباط والتعلّق الذي هو عين ذاتها، فالعلم الشهودي بالوجودات الإمكانيّة علم بتعلّقها وارتباطها بجاعلها، ولا تجري في العلم بها قاعدة: (المشكوك غير

المعلوم)؛ إذ لا يمكن العلم بها مع الشكّ في علّتها وارتباطها بها.

لكنّ هذا الكلام لا يصحّ في الماهيّات، لأنّ الماهيّة عندهم محفوظة في الوجودين الذهنيّ والخارجيّ، فالماهيّة الموجودة في الخارج بعينها الموجودة في الذهن، ونحن نتصوّر ونتعقّل تلك الماهيّات بحقائقها وحدودها التي هي بعينها متحقّقة في الخارج، ومع ذلك نشكّ في ارتباطها وتعلّقها بوجود الواجب تعالى، وحيث إنّ المعلوم غير المشكوك ـ كما تقدّم مراراً ـ فلا يعقل أن تكون ذوات الماهيّات المعلومة عين التعلّق والارتباط بغيرها، بل التعلّق بالغير غير ذوات الماهيّات وحقائقها، فلا يمكن أن تكون النسبة والإضافة المفروضة بينها وبين وجود الحقّ تعالى نسبة وإضافة اشراقيّة، وإن كان هذا أمراً معقولاً بالنسبة إلى الوجودات الإمكانيّة كما تقدّم.

الجواب الثالث: وهو يبتني على فرض أنّ النسبة بين الماهيّات الإمكانيّة وبين وجود الواجب تعالى نسبة تعلّقيّة مقوليّة، وهي الواقعة في الهليّات المركّبة ومفاد كان الناقصة، والتي تتضمّن ثبوت شيء لشيء وتعلّقه به، وحينئذ لابدّ من فرض ثبوت الماهيّات الإمكانيّة وجودها في رتبة سابقة على النسبة والانتساب، فيلزم أن يكون لكلّ ماهيّة من تلك الماهيّات الإمكانيّة ووجودها وتحقّقها الخاصّ بها، ويكون وجودها هذا سابقاً على انتسابها إلى وجود الواجب تعالى وتعلّقها به، كما بينّا ذلك في الجواب الثاني.

وبناءً على هذا الفرض في النسبة والانتساب لا تكون تلك النظريّة المنسوبة إلى ذوق المتألّهين معبّرة عن وحدة الوجود الحقّ وكثرة الموجود المنتسب إليه، وإنّما يكون مضمونها أيضاً كثرة الوجود مضافاً إلى كثرة الموجود. فكما أنّ الموجودات وهي الماهيّات الإمكانيّة المنتسبة إلى وجود الواجب تعالى، كثيرة متكثّرة بلحاظ الواقع العيني المتأصّلة فيه، كذلك الحصص الذهنيّة الانتزاعيّة وهي الوجودات الخاصّة الإمكانيّة تكون متعدّدة ومتكثّرة؛ تبعاً لما انتزعت منه،

وهي الماهيّات التي فرضت أصالتها في هذا القول، فلا يكون الوجود ـ بناءً على هذه الرؤية ـ واحداً حقيقيّاً شخصيّاً، بل يكون كالموجود الذي انتزع منه ـ وهي الماهيّات ـ من المعاني الكليّة والمفاهيم العقليّة الشاملة لجميع الحصص العقليّة الاعتباريّة، المنتزعة من الموجودات الخاصّة الإمكانيّة، فلا يبقى أي فرق بين الوجود والموجود من حيث التعدّد والكثرة.

نعم، بناءً على ما ذهب إليه أصحاب نظريّة الانتساب من أصالة الماهيّة في الممكنات وأصالة الوجود في الواجب تعالى، تكون الموجودات المتكثّرة ـ وهي الماهيّات المجعولة ـ عبارة عن أمورٍ حقيقيّةٍ متأصّلة في متن الأعيان. وأمّا الوجودات، فبعضها حقيقيّ ومتأصّل في متن الأعيان، أمّا بعضها الآخر وهي الوجودات الإمكانيّة، فهي عبارة عن حصص ذهنيّة وأمور اعتباريّة منتزعة من الماهيّات الأصليّة، فالوجود كالموجود متكثّر ومتعدّد في مصاديقه المنطبق عليها، وإن كان الوجود المتكثّر اعتباريّاً في الممكنات.

وحينئذٍ لا يبقى أيّ مائز حقيقي بين هذه النظريّة المنسوبة إلى ذوق المتألّهين وبين المذهب المشهور عند جمهور المتأخّرين من الحكماء، الذين آمنوا بكثرة الوجود والموجود، حيث ذهبوا إلى كون الماهيّات المجعولة هي المتحقّقة والمتأصّلة في متن الأعيان، وليس للوجود في العين فرد واقعي، بل إنّ الوجودات عبارة عن حصص ذهنيّة وأمور اعتباريّة منتزعة من الماهيّات الأصليّة، هذا في الممكنات. وأمّا في الواجب فذهبوا إلى أنّ ماهيّته هي نفس أنيّته ووجوده، ووجود الواجب هو الحقيقي والأصيل في متن الأعيان، لأنّ الواجب في ذاته وبذاته مصداق لحمل الموجوديّة عليه، بلا احتياج إلى أيّ حيثيّة تعليليّة أو تقييديّة، بخلاف الممكنات التي تفتقر إلى كلتا الحيثيّتين التعليليّة والتقييديّة. فلافتقارها إلى الحيثيّة التعليليّة جعلت ماهيّاتها، ولافتقارها إلى الحيثيّة التقييديّة احتاجت في حمل الموجوديّة عليها إلى الانتساب أو إلى الانتزاع والاعتبار

لوجودها المحمول عليها. فالطريقتان اتّحدتا في الالتزام بكثرة الوجود والموجود.

غاية ما في الأمر: أنّ ذلك الوجود الانتزاعيّ والاعتباريّ المتكثّر والمتعدّد الحصص عقلاً في الممكنات يُعبَّر عنه في النظريّة المزعومة بالانتساب والربط والتعلّق بوجود الواجب تعالى، وفي مذهب مشهور المتأخّرين يُعبّر عنه بالوجود الخاصّ الاعتباريّ المنتزع من الماهيّات الإمكانيّة بلحاظ جعلها ومجعوليّتها من قبل الحقّ تعالى، وليس هذا إلّا اختلافاً في التسمية والتعبير فحسب، دون الحقيقة والمضمون.

فلا وجه لدعوى أنّ الوجود على طريقة ونظريّة الانتساب يكون واحداً حقيقيّاً وشخصيّاً، والموجود كليّاً ومتعدّداً؛ وأمّا على طريقة المشهور فالوجود والموجود كلّ واحد منهما كلّي شامل لمصاديق متعدّدة ومتكثّرة، بل الوجود والموجود على كلتا الطريقتين كلّي وكثير بلحاظ ما ينطبق عليه من مصاديق، سواءً كانت المصاديق عينيّة متأصّلة كما في الماهيّات، أم حصص ذهنيّة عقليّة انتزاعيّة كما في الموجودات.

إذن اتّضح أنّه لا فرق بين الطريقتين من تلك الناحية، فعلى كلتا الطريقتين تثبت كثرة الوجود والموجود، وتكون موجوديّة الأشياء وكذا وجودها عبارة عن معنى عقليّ ومفهوم كلّي شامل لجميع الموجودات، ومتعدّد ومتكثّر بلحاظ جميع المصاديق، سواءً المصاديق الخارجيّة العينيّة وهي الماهيّات، أم الحصص الذهنيّة العقليّة وهي الوجودات الاعتباريّة، وسواءً كان ما ينتزع منه الوجود الاعتباريّ هو نفس ذوات الماهيّات الممكنة المجعولة والمتأصّلة في متن الأعيان، أم كان منشأ الانتزاع هو انتساب الماهيّات المجعولة وتعلّقها وارتباطها بالواجب تعالى. فلا فرق من هذه الجهة بين فرض كون الماهيّات الإمكانيّة ارتباطيّة تعلّقيّة بالنسبة إلى وجود الواجب تعالى وبين كونها مجعولة مستقلّة بلا ربط وانتساب، فإنّ الوجود على كلا الفرضين متعدّد ومتكثّر كالموجود، وعلى كلّ حال فالوجود

هو ذلك المعنى العقليّ والمفهوم الكلّي الشامل لجميع الموجودات، والمنتزع انتزاعاً اعتباريّاً بعد تحقّق الماهيّات وجعلها وتأصّلها في الأعيان.

وحينئذ إذا أطلق الوجود على معنى آخر غير هذا المعنى الذي بيّناه، لا يكون الاشتراك بينهما إلّا في اللفظ، فعندما يطلق الوجود على الوجود الحقّ القائم بذاته، لا يكون بينه وبين معنى الوجود في الممكنات إلّا الاشتراك اللفظي.

أضواء على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**توضيح وتنبيه**).

التوضيح مرتبط ببيان بعض الأدلّة التي أقامها المصنّف لإثبات أصالة الوجود، كما أنّ التنبيه أيضاً يتضمّن بعض النقاط التكميليّة المرتبطة بمبحث أصالة الوجود وما يليه من مبحث الإشكالات والتفصّيات.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**كما أنّ النور قد يطلق... الخ**).

لا يريد المصنّف بذلك تقريب المعقول بالمحسوس، بل مراده بيان حقيقة الوجود باصطلاح آخر ينسجم مع بيانات حكمة الإشراق، حيث يطلقون على حقيقة الوجود اسم النور، فالمثال والممثّل له حقيقة واحدة باصطلاحين.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**ويراد منه المعنى المصدري**).

أي مفهوم النورانيّة الملحوظ بشرط لا عن الحمل، وهو أمر مفهوميّ لا تحقّق ولا مصداق ولا أثر له في الأعيان.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النوريّة... والأنوار العرضيّة**).

(من) في قوله: (من الذوات النوريّة) بيانيّة، حيث أراد أن يبيّن مصاديق وأمثلة ذلك الإطلاق للنور، وهو الظاهر بذاته المظهر لغيره، فمن أمثلته ومصاديقه الذوات النوريّة، فإنّها ظاهرة ومظهرة لغيرها، كما أنّه من مصاديقه

أيضاً الأنوار العرضيّة، فإنّها أيضاً ظاهرة ومظهرة لغيرها.

وقوله: (العرضيّة) بفتح الراء من العرض في قبال الجوهر. كما أنّ (العقول) في عبارته تشمل العقول الطوليّة المشّائيّة والعقول العرضيّة الإشراقيّة. وأمّا (الأنوار العرضيّة المعقولة) فمثالها الكيفيات النفسانيّة كالعلم ونحوه.

ثمّ إنّ تمثيله للنور بالأعمّ من الذوات النوريّة كالذوات المجرّدة، والأنوار الحسّيّة العرضيّة، شاهد على ما ذكرناه من أنّ مراده من النور هنا ما يساوق حقيقة الوجود، وليس الاختلاف إلّا بالاصطلاح.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(الظاهر بذاته المظهر لغيره)**.

لا يريد من الظهور بالذات كون نور الشيء واجباً له بالذات من دون احتياج إلى حيثيّة تعليليّة، بل مراده المنير الذي لا يفتقر إلى حيثيّة تقييديّة في حمل النور عليه واتّصافه بالنوريّة ، فكلّ منير لا يحتاج إلى حيثيّة تقييديّة في اتّصافه بالنور، فهو ظاهر بذاته، وأمّا كونه مظهراً لغيره فمعناه أنّه حيثيّة تعليليّة لاتّصاف ذلك الغير بالنوريّة، سواءً كان ذلك الغير مفتقراً أيضاً إلى الحيثيّة التقييديّة أيضاً أم لا.

ومن هنا تكون أمثلة الذوات النوريّة والأنوار العرضيّة كلّها أمثلة للظاهر بذاته المظهر لغيره، فالواجب تعالى ظاهر بذاته ومظهر لغيره، ومعناه أنّه تعالى لا يفتقر إلى الحيثيّة التقييديّة، مضافاً إلى استغنائه عن الحيثيّة التعليليّة في اتّصافه بالنوريّة، فهو نور وظاهر بذاته من دون حيثيّة تعليليّة أو تقييديّة، كما أنّه مظهر لغيره، بمعنى أنّه تعالى العلّة والحيثيّة التعليليّة لظهور العقول ونوريتها. والعقول أيضاً ظاهرة بذاتها بلا حاجة إلى حيثيّة تقييديّة، وهي علّة وحيثيّة تعليليّة لما يلي من النفوس الظاهرة والمستنيرة بها.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى النفوس والأنوار العرضيّة المعقولة كالعلم من الكيفيات النفسانيّة، أو المحسوسة كنور الكواكب والسرج التي هي المصابيح،

فإنّ جميعها ظاهرة بذاتها بلا حاجة إلى حيثيّة تقييديّة، وإن كانت في نوريتها محتاجة إلى الحيثيّة التقييديّة، وهي في الوقت ذاته علّة للأنوار التي تليها، إلى أن نصل للأجسام الماديّة الكثيفة التي لا نور لها من ذاتها، فتفتقر في استنارتها إلى كلتا الحيثيّتين، التعليليّة والتقييديّة، بل قد يقال إنّ نسبة النور إليها من المجاز العقليّ ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

والشاهد على ما بيّناه هنا ما سيذكره المصنّف في مباحث الجعل من المرحلة الثالثة، حيث ينقل المصنّف عن الشيخ ذهابه تبعاً للأقدمين من الفلاسفة الأساطين: «إلى أنّ الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نوريّة، ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها» إلى أن يقول: «فإنّ النور حقيقة واحدة بسيطة عنده، وليس التفاوت بين أفراده إلّا بالشدّة والضعف، وغاية كماله الغنى الواجبي، وغاية نقصه كونه عارضاً لشيء آخر، سواءً كان جوهراً نوريّاً، أو جوهراً غاسقاً»[1]، حيث تضمّنت هذه العبارة الأمور التالية:

١. إنّ الذوات النوريّة وكذا الأنوار العرضيّة، كلّها أنوار حقيقيّة واحدة متفاوتة بالشدّة والضعف، وكلّها منيرة بذاتها، لا بنورٍ زائد على ذاتها، وهو معنى عدم الاحتياج في اتّصافها بالنوريّة إلى الحيثيّة التقييديّة.

٢. إنّ بعض الجواهر النوريّة يعرضها النور، بمعنى احتياجها إلى الحيثيّة التعليليّة في اتّصافها بالنور وعروض النوريّة عليها.

٣. إنّ بعض الجواهر الغاسقة والمظلمة في ذاتها يعرضها النور، وهي تفتقر في اتّصافها بالنور وعروضه عليها، إلى الحيثيّة التقييديّة مضافاً إلى الحيثيّة التعليليّة، كما بيّنا.

وسيأتي في محلّه مزيد بيان لهذه البحوث.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج١ ص٤١١.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(وله وجود في الأعيان لا في الأذهان)**.

الضمير في (له) عائد على الإطلاق الثاني للنور، أي إنّ لمصداق النور وجوداً في الأعيان.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله تعالى)**.

سيظهر وجود مصاديق النور في الأعيان وأنّها بنحو التفاوت والتشكيك الاتّفاقي، في مباحث التشكيك في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من هذا الكتاب.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتّفاقي)**.

أي: إنّ إطلاق النور على الذوات والأنوار العرضيّة بالتشكيك الاتّفاقي، وهو ذاته التشكيك الخاصّي الذي يرجع ما به الامتياز والتفاوت فيه إلى ما به الاتّفاق، فتلك الأنوار عبارة عن حقيقة واحدة متّفقة ومتفاوتة بالنوريّة ذاتها «فأُسند المركّب، أعني به جملة (ما به الاتّفاق عين ما به الاشتراك) إلى ما هو أهمّ الأجزاء وأشهرها، وهو كلمة (الاتّفاق) على ما هو القاعدة في النسبة في علم الأدب، كقولك: (عبديّ) إذا نسبت إلى عبد قيس؛ و(مطّلبيّ) إذا نسبت إلى عبد المطّلب»[1].

وهذا النحو من التشكيك أخصّ من التشكيك العامّي المعروف في علم المنطق، والذي تلحظ فيه جهة التفاوت بالشدّة والضعف فحسب، سواءً رجع إلى ما به الاتّفاق أم لا، كما هو الحال بالنسبة إلى تفاوت الألوان والكيفيات شدّة وضعفاً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(والمعنى الأوّل مفهوم كلّي عرضيّ لما تحته من الأفراد)**.

أي إنّ المعنى المصدريّ للنور من المفاهيم الكليّة الفلسفيّة، لا الماهويّة، نسبته إلى مصاديقه التي يحمل عليها ليست كنسبة المفهوم الماهوي إلى أفراده المندرجة تحته، حيث يكون ذاتيّاً من ذاتيّاتها ومقوّماً لها، وإنّما نسبة المفهوم الفلسفيّ إلى مصاديقه ـ كما تقدّم ـ نسبة العرض إلى المعروض، واللازم الانتزاعيّ إلى ملزومه

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تصحيح و تعليق حسن زادة آملي: ج١ ص١٠١.

المنتزع منه، من قبيل نسبة مفهوم العرض إلى المقولات التسع العرضيّة.

• قوله قدس سره: (**فلا يوصف بالكليّة ولا بالجزئيّة بمعنى المعروضيّة للتشخّص الزائد عليه**).

مراده من الكليّة والجزئيّة هنا هي الكليّة والجزئيّة المنطقيّة، التي تقع وصفاً للمفهوم في الذهن، فليس النور العيني الظاهر بذاته والمظهر لغيره مفهوماً من المفاهيم كي يتصّف بالكليّة أو الجزئيّة المنطقيّة، فالكلّي في المنطق هو المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، والجزئي هو مفهوم المصداق الخارجيّ كمفهوم (زيد) الذي يندرج تحت ماهيّة من الماهيّات المقوّمة له، ويتشخّص من الناحية المنطقيّة، ويمتنع فرض صدقه على كثيرين بسبب مجموعة من العوارض والأعراض المشخصّة لوجوده الخارجيّ والزائدة على ذاته، فهو معروض للتشخّص، والتشخّص زائد على ذاته؛ ولذا يكون في ذاته من الناحية الفلسفيّة كليّاً من الكلّيات. وأمّا النور بإطلاقه الثاني، فليس هو من المفاهيم، بل هو عين الفعليّة والتشخّص الخارجيّ، وتشخّصه بنفس ذاته العينيّة، لا بأمر خارج عنها زائد عليها، فلا يتصّف بالكليّة ولا بالجزئيّة المنطقيّة مطلقاً وبلحاظ جميع مصاديقه من الذوات النوريّة والأنوار العرضيّة.

نعم، قد يتّصف بالجزئيّة الفلسفيّة، بمعنى التشخّص بالذات في الأعيان، كما قد يتّصف أيضاً بالكليّة العرفانيّة، وهي السعة الوجوديّة، كما هو الحال بالنسبة إلى نور الواجب تعالى، أو قد يتّصف بالجزئيّة العرفانيّة، وهي الضيق الوجودي والنوري، كما هو الحال بالنسبة إلى الأنوار العرضيّة الحسّيّة كنور الكواكب والمصابيح.

وممّا بيّناه يتّضح الجواب عن الاستثناء الذي ذكره الطباطبائي في حاشيته على الأسفار، حيث استثنى النور الحسّي الذي يناله البصر، وذكر بأنّه يتّصف بالكليّة والجزئيّة باعتبار ماله من الماهيّة، قال في حاشيته: «كون حقيقة النور عين

الشخصيّة، لا كليّة ولا جزئيّة، إنّما هو من جهة تحليل معناها إلى ما يعمّ الواجب والمجرّد والنور الحسّي، وأمّا النور المحسوس الذي يناله البصر، فلا شكّ أنّه من ذوات الماهيّات، يتّصف بالكليّة والجزئيّة كغيره»[1].

وجوابه بما بيّناه من أنّ النور الحسّي أيضاً بما هو متشخّص في الأعيان بذاته، لا بمشخّصات زائدة على ذاته، لا يتصّف بالكليّة ولا الجزئيّة المنطقيّة المفهوميّة.

• قوله قدس سره: **(وعدم ظهوره وسطوعه).**

هذا جواب من المصنّف لدفع إشكال ودخل مقدّر، وحاصل الإشكال: أنّ النور العيني إذا كان ظاهراً بذاته ومظهراً لغيره، وكان صريح الفعليّة والتميّز وعين الظهور والتشخّص بالذات، فلماذا خفيت علينا بعض تلك الأنوار فلا تظهر لنا ونجهل بها ولا ندركها، كجهل بعضنا بالذوات النوريّة المجرّدة بالتجرّد التامّ كالواجب تعالى؟

فأجاب المصنّف عن ذلك بقوله: (وعدم ظهوره وسطوعه...الخ) وذكر جوابين بيّناهما في شرح المطالب.

• قوله قدس سره: **(إمّا من جهة ضعف الإدراك).**

فالقصور في المدرِك ـ بالكسر ـ لا في المدرَك ـ بالفتح ـ وهذا هو الجواب الأوّل.

• قوله قدس سره: **(أو لاختلاطه بالظلمة).**

وهذا هو الجواب الثاني عن الإشكال المقدّر، فيكون القصور من جهة المدرك ـ بالفتح ـ ، ومراده من الاختلاط بالظلمة هو ما سيوضحه في عبارته اللاحقة، من ضعف النور وكثرة حدوده وقيوده، ولا يخلو التعبير من مسامحة.

• قوله قدس سره: **(من مراتب تنزّلاته).**

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤، الحاشية رقم (١).

أي: من مراتب تنزّلات النور العيني، والتنزّل هنا بنحو التجلّي وكون النازل منبعثاً عن المتنزّل عنه من دون أن ينقص من كماله شيء، وليس التنزّل في المقام بنحو التجافي والانتقال وتخلّي المتنزّل عنه عن مقامه وتجافيه عن مرتبته عند تنزّله إلى المرتبة الدانية من النور، وهذا ما نبّه عليه الحكيم السبزواري في حاشيته، فلاحظ[1].

• قوله قدس سره: (**الظلمات والأعدام المسمّاة بالماهيّات الإمكانيّة**).

هذه التعبيرات ونحوها هي التي أدّت بمشهور المتأخّرين الشارحين لمدرسة الحكمة المتعالية إلى القول بأنّ الماهيّات عبارة عن أمور عدميّة تمثّل حدّ الوجود ومنتهاه، وقد ناقشنا في ذلك مفصّلاً في مباحث أصالة الوجود، فلاحظ.

• قوله قدس سره: (**كذلك الوجود**).

هذا جواب لقوله: (كما أنّ النور قد يطلق... الخ) وجوابه: (كذلك الوجود).

• قوله قدس سره: (**من المعقولات الثانية**).

أي: من المعقولات الثانية الفلسفيّة، لا المنطقيّة.

• قوله قدس سره: (**في نفس الأمر**).

المراد من نفس الأمر هنا الواقع الخارجيّ العيني، في قبال الوجود الذهني.

• قوله قدس سره: (**ويسمّى بالوجود الإثباتي**).

لأنّه لا يثبت إلّا في الذهن، والذهن إثبات في قبال عالم الوجود الحقيقي العيني.

• قوله قدس سره: (**الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئيّة عن ذاته بذاته وعن الماهيّة بانضمامه إليها**).

أي: إنّ الوجود لا يفتقر في منع طريان العدم على ذاته إلى حيثيّة تقييديّة،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٤ الحاشية رقم (٢).

وأمّا الماهيّات فهي تفتقر في ذلك إلى الحيثيّة التقييديّة مضافاً إلى الحيثيّة التعليليّة، وحيثيّتها التقييديّة نفس الوجود الحقيقي العيني بانضمامه إليها وحمله عليها.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**ولا شبهة في أنّه بملاحظة... الخ**).

هذا شروع من المصنّف في استعراض وتوضيح أهمّ دليل أقامة مسبقاً لإثبات أصالة الوجود. ونحن قد بيّناه مفصّلاً في شرح المطالب.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**بملاحظة انضمام الوجود**).

المراد من الانضمام هنا الحيثيّة التقييديّة التي تدرك بحسب التحليل العقلي، ولا يراد منه الانضمام الخارجيّ العيني بين الماهيّة والوجود.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**باعتبار ملزومه**).

يشير بذلك إلى ما تقدّم من أنّ نسبة مفهوم الوجود إلى مصاديقه ليست من قبيل نسبة المفاهيم الماهويّة إلى أفرادها، بل هي من نسبة اللازم إلى ملزومه، كما هو الحال في جميع المفاهيم الثانية الفلسفيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وما ينتزع هو عنه بذاته**).

عطف شرح وبيان، فالملزوم هو الذي ينتزع عنه بذاته مفهوم الوجود العامّ.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**والوجودات الإمكانيّة... إن شاء الله العزيز**).

هذه كلّها جملة معترضة، لا علاقة لها بمحلّ الكلام.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**لا أنّ معانيها مغايرة للارتباط بالحقّ**).

المنفيّ في هذه العبارة هو المنسوب إلى حكماء المشّاء، حيث ينسب إليهم ـ كما هو المعروف ـ القول بأنّ الوجودات الممكنة بالإمكان الماهويّ عبارة عن ذوات وحقائق ثبت لها الارتباط والتعلّق بالواجب تعالى. والتعلّق وصفٌ لازم لتلك الوجودات، خارجٌ عنها وليس عين ذواتها؛ إذ الحاجة والإمكان وصف للماهيّة عارض عليها، وهو غير الوجود الإمكاني.

وهذا ـ كما يدّعى ـ على خلاف نظريّة صدر المتألّهين القائل بالإمكان الفقري

الوجودي في قبال الإمكان الماهوي، وأنّ الحاجة والارتباط تكمن في وجود الممكنات، فهي من قبيل المعاني الحرفيّة بالنسبة إلى وجود الواجب تعالى، لا ذات ولا حقيقة لها وراء وجودها التعلّقي الارتباطي.

ولكنّنا عندما نرجع إلى كلمات حكماء المشّاء في هذا المجال، نجدها صريحة في الإمكان الفقري الوجودي، مضافاً إلى ما يؤمنون به من الإمكان الماهوي.

قال الشيخ الرئيس في التعليقات: «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلّقاً بالغير هو مقوّم له، كما أنّ الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته. والمقوّم للشيء لا يجوز أن يفارقه؛ إذ هو ذاتيّ له. الوجود إمّا أن يكون محتاجاً إلى العين فتكون حاجته إلى العين مقوّمة له، وإمّا أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوّماً له، ولا يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لا يصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً، وإلّا قد تغيّر وتبدّل حقيقتهما»[1].

إنّ هذه العبارة من الشيخ صريحة في القول بالإمكان الفقري، وهذا يعني أنّ حكماء المشّاء لا يرون أيّ تنافٍ وتدافعٍ بين الإمكان الفقري والإمكان الماهوي، وهذا هو الصحيح؛ وذلك للاختلاف الحيثويّ بين الإمكانين.

بيان ذلك: إنّ الإمكان الفقري حيثيّة الوجود، والإمكان الماهوي حيثيّة الماهيّة؛ لأنّنا قد ذكرنا سابقاً أنّه لا تغاير بين الوجود والماهيّة بحسب الواقع الخارجيّ، بل إنّ أحدهما عين الآخر في التحقّق الخارجيّ، والتمايز بينهما بحسب الإدراك وفي نفس الأمر، وهذا ما سيصرّح به المصنّف لاحقاً، حيث يقول: «لا نزاع لأحد في أنّ التمايز بين الوجود والماهيّة إنّما هو في الإدراك لا بحسب العين». فلو كان مراد حكماء المشّاء من الإمكان الماهوي في الممكنات أنّه وصف للماهيّة مع اختلافها في الحيثيّة عن الوجود في الأعيان، لصحّ ما ذكره المصنّف،

---

(١) **التعليقات**، مصدر سابق: ص١٧٨ـ ١٧٩.

من لزوم كون الوجودات الإمكانيّة شيئاً وإمكانها الماهوي شيئاً آخر خارج وجوداتها، عارضاً عليها، فتكون الحاجة شيئاً وراء الذات، والذات الإمكانيّة شيئاً عرض له التعلّق والحاجة. مع أنّ الصحيح في نظر المصنّف أنّ الإمكان في الأعيان ليس إلّا للوجود الأصيل، وهو الإمكان الفقري الوجودي الذي هو عين الوجود الإمكاني، ولا ثبوت للإمكان الماهوي في متن الأعيان؛ لكون الماهيّة المعروضة له أمراً اعتبارياً.

ولكنّ حديث حكماء المشّاء ـ كما هو الصحيح ـ إنّما هو بلحاظ التحليل العقليّ والواقع النفس الأمري، وبهذا اللحاظ توجد لدينا حيثيّتان. فالوجود الإمكاني إن لوحظ في ذاته وبقطع النظر عن علّته، فهو موجود وكان يمكن أن يكون معدوماً، ففي ذاته لا يجب له الوجود ولا العدم، بل هو متساوي النسبة إليهما، وهذا هو الإمكان الماهوي. وإن لوحظ الوجود الإمكاني منسوباً إلى علّته الموجدة له، فهو عين الفقر والحاجة إلى العلّة وهي وجود الواجب تعالى. فالإمكان الماهوي والإمكان الفقري كلاهما وصفان لهذا الوجود الإمكاني المجعول من قبل علّته، ولكن من حيثيّتين مختلفتين بحسب التحليل العقليّ والواقع النفس الأمري.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(كالماهيّات الإمكانيّة)**.

هذا تمثيل للمنفي في كلامه لا للنفي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(والآن نحن بصدد أنّ الوجود في كلّ شيء أمر حقيقي)**.

هذا يؤكّد ما ذكرناه مراراً من أنّ المصنّف في هذا المبحث بصدد إثبات أصالة الوجود، وأنّ الوجود أمر حقيقي له مصداق في متن الأعيان، وليس بصدد نفي تحقّق الماهيّة في الأعيان، أو إثبات التغاير الحيثويّ بينها وبين الوجود في الواقع الخارجيّ، وأنّها أمر عدمي تمثّل حدّ الوجود ومنتهاه.

وذلك لأنّ الاحتمالات المتصوّرة في العلاقة بين الوجود والماهيّة بعد الإيمان

بأصالة الوجود، ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن تتأصّل الماهيّة في الأعيان تبعاً للوجود الأصيل بالذات، مع المغايرة بينهما، فيكون لكلّ منهما أثره الخاصّ به في متن الأعيان. وهذا ضروريّ البطلان، لما نجده من الوحدة في ذواتنا.

الاحتمال الثاني: أن يكون الأصيل في الأعيان هو الوجود لا غير، ونسبة الوجود والموجوديّة إلى الماهيّة بالعرض والمجاز العقلي، وبحسب هذا التصوّر تكون الماهيّة أمراً عدمياً يمثّل حدّ الوجود ومنتهاه.

الاحتمال الثالث: أن تكون الماهيّة عين الوجود الأصيل في الأعيان، تمثّل نحو الوجود وخصوصيّته التي يمتاز بها عن غيره، وخصوصيّة الشيء عين الشيء ومساوقة له في متن الأعيان، وإن كانت تابعة له في نفس الأمر وبحسب التحليل الذهني.

وعبارة المصنّف حياديّة بالنسبة إلى الاحتمال الثاني والثالث، فهي لا تثبت إلّا تأصّل الوجود في الأعيان، فلا تتعرّض له عبارة المصنّف.

ولكن بعض المتأخّرين حيث تصوّروا أنّ إثبات أصالة الوجود كافٍ لنفي الماهيّة وإثبات التغاير الحيثويّ بينهما، قالوا بالتلازم بين أصالة الوجود وبين كون الماهيّة حيثيّة أخرى تمثّل حدّ الوجود العدمي، مع أنّه لازم أعمّ. ومن هنا نحن نعتقد بضرورة عقد مسألة أخرى غير مسألة أصالة الوجود، يبحث فيها حول طبيعة العلاقة بين الوجود والماهيّة بلحاظ الواقع العيني، فهل هناك عينيّة ومساوقة بينها في الخارج، أم أنّ حيثيّة أحدهما غير الأخرى؟

• قوله ﷺ: **(فإنّ نسبة الوجود الانتزاعيّ إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانيّة إلى الإنسان والأبيضيّة إلى البياض، ونسبته إلى الماهيّة كنسبة الإنسانيّة إلى الضاحك والأبيضيّة إلى الثلج)**.

حاول بعض الأعلام أن يفسّر هذه العبارة بما ينسجم مع تفسيره لأصالة

الوجود واعتباريّة الماهيّة، الذي يؤمن بأنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ يمثل حدّ الوجود ومنتهاه. فحمل عبارة المصنّف هذه على القول بأنّ نسبة مفهوم الوجود الانتزاعيّ إلى الوجود الحقيقي العيني في قولنا: (الوجود موجود) نسبة حقيقيّة، وفي قولنا «الإنسان موجود» نسبة مجازيّة، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وصحّة هذه النسبة المجازيّة باعتبار اتّحاد الماهيّة الاعتباريّة مع المصداق الحقيقي العيني للوجود بلحاظ الواقع الخارجيّ، اتّحاد الحدّ بمحدوده، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، فيحمل الوجود الانتزاعيّ على الماهيّات حملاً مجازيّاً.

وهذا ما قد يظهر من كلمات شيخنا الأستاذ جوادي الآملي[1]، وهو منسجم مع رؤيته وتفسيره لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

ولكنّ الذي نفهمه من هذه العبارة أنّ المصنّف يريد أن يبيّن بأنّ نسبة مفهوم الوجود الانتزاعيّ إلى الوجود الحقيقي العيني من قبيل نسبة الشيء إلى ذاته، أي من قبيل الحمل الأوّلي. فالوجود الانتزاعيّ هو الوجود الحقيقي في قولنا: (الوجود موجود)، فهو من قبيل نسبة الشيء إلى ذاته في قولنا: (الإنسان إنسان) هذا في الجواهر، أو قولنا: (البياض أبيض) في الأعراض. فإنّه لا يوجد أيّ اختلاف حيثويّ بين الموضوع والمحمول في هذه القضايا، حتّى على مستوى التحليل العقلي، وإنّما يصحّ هذا النحو من الحمل ويكون مفيداً لتنبيه من يتوهّم إمكانيّة انفكاك الشيء عن نفسه.

وهذا على خلاف نسبة الوجود الانتزاعيّ المفهومي إلى الماهيّات، فهي من نسبة المغاير إلى المغاير، ولذلك تتغاير الحيثيّة بين الوجود والماهيّة بحسب التحليل الذهنيّ المفهومي، وإن كانا موجودين بوجودٍ واحد في الخارج على نحو العينيّة كما تقدّم، فنسبة الوجود الانتزاعيّ إلى الماهيّة في قولنا: (الإنسان موجود)

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٤٥٥ـ٤٥٦.

من قبيل نسبة الإنسانيّة إلى الضاحك في قولنا: (الضاحك إنسان) ونسبة الأبيضيّة إلى الثلج في قولنا: (الثلج أبيض) فإنّها من نسبة المغاير إلى المغاير مفهوماً، وذلك للتغاير المفهومي بين الإنسانيّة والضاحك وبين الأبيضيّة والثلج، وذلك باعتبار التغاير الحيثويّ في التحليل الذهنيّ، وإن كان كلّ من الإنسان والضاحك والأبيض والثلج موجودين بوجودٍ واحد في الأعيان، فإنّ مصداقهما في الأعيان واحد، وتغايرهما بحسب المفهوم والحيثيّة التحليليّة الذهنيّة، كذلك نسبة الوجود الانتزاعيّ إلى الماهيّة.

وعلى كلّ حال سواءً نسبنا مفهوم الوجود إلى الوجود الحقيقي العيني أو نسبناه إلى الماهيّات، يبقى مفهوم الوجود في الذهن أمراً انتزاعيّاً، ولا يمثّل العينيّة الخارجيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(ومبدأ الأثر وأثر المبدأ ليس إلّا الوجودات الحقيقيّة)**.

هذا شروع من المصنّف في بيان أنّ محور الجعل والمجعوليّة بالذات في الأعيان هو الوجود الحقيقي العيني، فالجاعل والمجعول بالذات هو الوجود الخارجيّ العيني، وقوله: (ومبدأ الأثر وأثر المبدأ) أي الجاعل الذي هو العلّة والمجعول الذي هو المعلول. وليس محور الجعل بالذات هو المفهوم الانتزاعيّ للوجود، الذي هو أمر عقليّ معدوم في الخارج كما تقدّم؛ ولا الماهيّات التي ما شمّت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود.

وهذا البحث يترتّب على مبحث أصالة الوجود، فبعد أن أثبت المصنّف أنّ الأصيل والمتحقّق في الأعيان بالذات هو الوجود الحقيقي، فرّع على ذلك مسألة الجعل، فلابدّ أن يكون محور الجعل أيضاً هو الوجود الحقيقي الأصيل في الأعيان، ولكن هذا لا يعني أنّ المصنّف ينكر مجعوليّة الماهيّة مطلقاً ولو جعلاً بالتبع؛ ولذا قيّد عدم مجعوليّة الماهيّة بقوله: (بذواتها وفي حدود أنفسها) فهي في ذاتها وفي حدّ نفسها غير مجعولة، وإن كانت مجعولة تبعاً لجعل الوجود المتأصّل

في الأعيان. والحاصل: أنّ العلّة بالذات والمعلول بالذات هو الوجود الحقيقي، دون مفهوم الوجود الانتزاعيّ والماهيّات الاعتباريّة التابعة للوجود الحقيقي، وسيأتي الحديث عن ذلك كلّه مفصّلاً في مباحث الجعل.

• قوله قدّس سرّه: **(كما سنحقّق في مبحث الجعل)**.

سيأتي الحديث عن ذلك مفصّلاً في المرحلة الثالثة من هذا الكتاب، تحت عنوان: (المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتّصل بذلك).

• قوله قدّس سرّه: **(فالغرض أنّ الموجود في الخارج ليس مجرّد الماهيّات من دون الوجودات العينيّة كما توَهّمه أكثر المتأخّرين)**.

هذا الكلام يؤكّد ما ذكرناه مراراً، من أنّ المصنّف ليس بصدد نفي تحقّق الماهيّات ومجعوليّتها في الأعيان ولو بالتبع، بل هو بصدد أنّ الماهيّات لا يمكن أن تكون متحقّقة في متن الأعيان بذواتها وفي أنفسها من دون الوجودات العينيّة، وإثبات أنّ المتحقّق في الأعيان بذاته والأصيل بالذات هو الوجود. وأمّا أنّه متحقّق في الأعيان من دون الماهيّة، والماهيّة أمرٌ عدميٌّ غير متحقّق في متن الأعيان ولو تبعاً، فليس المصنّف بصدد إثباته، بل قد يُفهم من عبارته أنّ الماهيّات موجودة في متن الأعيان بالوجود لا من دون الوجود، وهو ما اخترناه وحقّقناه في مباحث أصالة الوجود.

والحاصل: أنّ الماهيّة في ذاتها ومن دون الوجود أمرٌ اعتباريّ ومفهومٌ انتزاعيٌّ معدوم في الخارج عند الجميع، ولكن هذا لا ينفي تحقّقها في الأعيان تبعاً للوجود الحقيقي، لأنّها تمثّل نحو الوجود الخاصّ وخصوصيّته التي يمتاز بها عن غيره، وعبارة المصنّف تنفي الشقّ الأوّل دون الثاني، أي تنفي تحقّق الماهيّات من دون الوجود، ولا تنفي تحقّقها بالوجود على نحوٍ يكون أحدهما عين الآخر، لأنّ خصوصيّة الوجود عين ذات الوجود. ونحن قد فصّلنا الحديث حول هذه

النقطة في مباحث أصالة الوجود، فلاحظ.

• قوله قدس سره: (**كيف والمعنى الذي حكموا بتقدّمه على جميع الاتّصافات**).

هذا استدلال من المصنّف على أصالة الوجود بقاعدة الفرعيّة، وقد تقدّم توضيحه في الشرح.

• قوله قدس سره: (**ومنعه لطريان العدم**).

هذا وجه آخر لإثبات أصالة الوجود، وسبق توضيح أيضاً في الشرح.

• قوله قدس سره: (**فمن ذلك المنع والتقدّم**).

أي منع طريان العدم والتقدّم على جميع الاتّصافات، على نحو اللفّ والنشر غير المرتّب.

• قوله قدس سره: (**تسمّى بالوجود الحقيقي**).

في قبال الوجود الانتزاعيّ الإثباتي.

• قوله قدس سره: (**وقد علمت أنّها عين الحقيقة والتحقّق**).

كان الأولى تذكير الضمير وإرجاعه إلى الوجود الحقيقي، وإن أمكن تأنيث الضمير وإرجاعه إلى ذات الحقيقة المتحقّقة في متن الأعيان.

ثمّ إنّ كلامه هذا فيه إشعار بالردّ على ما ذكره شيخ الإشراق من أنّ الوجود لو كان موجوداً، فإنّه موجود بوجودٍ زائد على ذاته، فيلزم التسلسل والتكرّر لا إلى نهاية، وكلّ ما لزم من فرض تحقّقه تكرّره لا إلى نهاية، فإنّه أمر اعتباريّ لا تحقّق له في متن الأعيان، وجوابه في عبارة المصنّف أنّ الوجود الحقيقي عينٌ ذاته التحقّق، لا أنّه متحقّق بتحقّقٍ ووجودٍ زائدٍ على ذاته.

• قوله قدس سره: (**وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المحقّقين**)

النسخ مختلفة في ضبط المراد من ذلك البعض المنسوب إليه القول في المتن، ففي هذه النسخة المطبوعة جاء التعبير عنه بـ(بعض المحقّقين) وحينئذ يكون الأقرب نسبة هذا القول إلى المحقّق الدواني، لأنّه الذي يعبّر المصنّف عنه غالباً

ببعض المحقّقين، وهذا ما قد يظهر من اللاهيجي في الشوارق على ما حكاه السبزواري في حاشيته[١]، وفي نسخ أخرى جاء التعبير بـ(بعض المدقّقين) ويكون الأقرب في المراد، وحينئذ سيد المدقّقين السند الدشتكي الشيرازي، وهذا ما استقربه الشيخ حسن زادة في النسخة التي اعتمدها، حيث في نسخته التعبير بـ(بعض المدقّقين)، وقال في التعليق على ذلك: «هو السيّد السند سيد المدقّقين الشيرازي. وفي المطبوعة وبعض النسخ المخطوطة عندنا جاءت العبارة (بعض المحقّقين) ثمّ فسّر ذلك البعض بجلال الدين الدواني. ولكنّ الصواب ما قلنا»[٢].

• قوله قدس سره: **(ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء)**.

تقدّم نقل عبارة الشيخ بنصّها مع ذكر المصدر، وهناك تفاوت يسير مع ما ذكره المصنّف في المتن، فلاحظ.

• قوله قدس سره: **(والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان)**.

قوله: (إن كان) غير مذكورة في النسخ المطبوعة لكتاب الإلهيات للشيخ، والذي يجب وجوده بغيره دائماً هو الممكن غير المسبوق بالحدوث الزماني، على خلاف ما يتبنّاه المتكلّمون من كون جميع الممكنات منقطعة ومسبوقة بالحدوث الزماني وليست دائمة.

• قوله قدس سره: **(لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره)**.

هذا من مقاطع عبارة الشيخ في الإلهيات، وفيها إشارة إلى ما ذكرناه سابقاً من اختلاف الجهة واللحاظ بالنسبة إلى ما يسمّى بالإمكان الماهوي وما يسمّى بالإمكان الوجودي الفقري، فإن كلّ واحد منهما وصفٌ للوجود الإمكاني، ولكن مع اختلاف الحيثيّة واللحاظ، فالوجود الإمكاني بلحاظ ذاته وبقطع

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٦ الحاشية رقم (١).

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق: الشيخ حسن زادة آملي: ج١ ص١٠٥.

النظر عن كلّ شيء خارج عنها، ليس له الإمكان الماهوي والذاتيّ الذي هو تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، وهو ذاته بلحاظ علّته فقير ومحتاج إليها في وجوده، فوجوده ممكن بالإمكان الفقري والحاجة عين ذاته ووجوده إذا نسب إلى علّته الموجودة له، فالذي له باعتبار ذاته وهو الإمكان الماهوي الذاتيّ غير الذي له من غيره وهو الإمكان الفقري. وهاتان الحيثيّتان منفيّتان عن وجود واجب الوجود تعالى، فهو بسيط الحقيقة من هذه الناحية، وليس مركّباً ممّا له من ذاته وهو ماهيّته الممكنة، وما له من غيره وهو وجوده المفاض عليه من الغير، وأمّا الممكن فله الإمكان من ذاته، وله وجوب الوجود من غيره، فهو زوج تركيبيّ، وهذا كلّه بحسب التحليل العقلي، لا التحقّق الخارجي.

• قوله قدس سره: **(ما بالقوّة والإمكان)**.

العطف في هذه العبارة عطف تفسير، لأنّ الإمكان أيضاً نحو من أنحاء القوّة؛ إذ فيه خروج من حالة إلى حالة أخرى، أي: من حالة تساوي النسبة إلى وجوب الوجود بالغير، وهذا معنى من معاني القوّة والحركة، غير ما هو المعروف من القوّة والحركة في عالم المادّة، والتي هي عبارة عن الاستعداد والقبول للفعليات اللاحقة بالحركة من تلك القوّة إلى الفعليّة.

• قوله قدس سره: **(وهو الفرد)**.

ليس مراده من الفرد هنا الواحد الذي يقابله الثاني، بل مراده البسيط في قبال المركّب، ويقع البسيط في المقام في قبال المرّكب ممّا هو بالذات، وهي الماهيّة الممكنة، وممّا هو بالغير، وهو وجوده الفقير والمحتاج إلى العلّة، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر الممكنات، فإنّ كلّ ممكن زوجٌ تركيبيّ، مركّب من وجود وماهيّة، بخلاف واجب الوجود الفرد البسيط الذي ماهيّته عين إنيّته[1].

---

(١) ذكرنا سابقاً في مباحث أصالة الوجود أنّ الواجب أيضاً له ماهيّة ثابتة له بحسب التحليل

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(إنّ جهة الاتّحاد في كلّ متّحدين هو الوجود)**.

المراد من الوجود هنا مصداقه الحقيقي العيني، لا مفهوم الوجود الانتزاعي، الذي هو من المعدومات في الواقع العينيّ كما تقدّم.

ثمّ إنّ المراد من المصداق في المقام ليس خصوص المصداق الخارجيّ الذي يقع في قبال الوجود الذهنيّ، الذي هو أيضاً من مصاديق الوجود الحقيقي، فإنّ الوجود الحقيقي المصداقي له مصداقان، أحدهما المصداق في الخارج العيني الذي يقابل الذهن، والآخر هو الوجود الذهنيّ، لأنّه أيضاً مصداق من مصاديق الوجود الخارجي. نعم، إذا قيس أحد المصداقين إلى الآخر سمّي أحدهما خارجيّاً والآخر ذهنيّاً، وإلّا فإنّ كلّ وجود سواءً كان في الخارج أم في الذهن، فإنّه مصداق خارجيّ ومبدأ للآثار الخارجيّة العينيّة، في قبال المفهوم الانتزاعيّ للوجود.

وهذه العبارة من المصنّف إلى قوله: (كما هو المذهب المنصور) تتضمّن استدلالاً بالاتّحاد في الحمل في القضايا بين الموضوع والمحمول لإثبات أصالة الوجود، وهو ذات الدليل الذي جاء في منظومة السبزواري عندما قال:

لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت   إذ غيره مثار كثرةٍ أتت

ونحن قد أوضحنا هذا الدليل في الشرح مفصّلاً، فلاحظ.

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(في كلّ متّحدين)**.

سواءً كان الاتّحاد بينهما بالحمل الشائع أم بالحمل الأوّلي، على خلاف ما جاء في رسالة المشاعر، حيث خصّ الاستدلال بالاتّحاد الحاصل بالحمل الشائع المتعارف[1].

• قوله ﴿قدس سره﴾: **(سواءً كان الاتّحاد ـ أي الهوهو ـ بالذات كاتّحاد الإنسان**

العقليّ والواقع النفس الأمري، فالواجب من هذه الجهة التحليليّة أيضاً زوج تركيبيّ، وليس في ذلك أيّ محذور كما تقدّم، وإن كانت ماهيّته مجهولة الكنه والحقيقة عندنا.

(١) **المشاعر**، مصدر سابق: ص١٢ـ١٣.

بالوجود أو اتّحاده بالحيوان، أو بالعرض كاتّحاد الإنسان بالأبيض).

التعليق على هذه العبارة ضمن النقاط التالية:

١. يعبّرون عن الاتّحاد في الحمل بـ(الهوهو) للإشارة إلى أنّ الوحدة فيه مشوبة بالكثرة، فلفظ (الهو) الأولى تعبّر عن الموضوع، ولفظ (هو) الثانية تعبير عن المحمول، ففي التعبير بالهوهويّة إشارة إلى حفظ الإثنينيّة والمغايرة بين الموضوع وبين المحمول، مضافاً إلى جانب الوحدة المفهوميّة أو المصداقيّة بينهما المفروضة في الحمل الأوّلي أو الشائع الصناعي.

وهذا ما أشار له المصنّف في مرحلة الوحدة والكثرة، حيث قال: «قد علمت أنّ بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني، فالهوهو عبارة عن الاتّحاد بين الشيئين في الوجود، وهما المتغايران بوجه من الوجوه، المتّحدان في الوجود الخارجيّ أو الذهني»[1].

وهذا ما جاء التصريح به أيضاً في كلمات الشيخ الرئيس، حيث يقول في هذا المجال: «والهوهو اتّحاد بين اثنين، جُعلا اثنين في الوضع، فيصير بينهما اتّحاد بنوع من الاتّحادات الواقعة بين اثنين»[2].

ويقول في إلهيّات الشفاء أيضاً: «فالهوهويّة: هو أن يحصل للكثرة وجه وحدة من وجه آخر»[3].

وفي منطق الشفاء يقول أيضاً: «وكلّ ما يُقال فيه هوهو فيه إثنينيّة ما أوّلاً بوجه، ثمّ ترد إلى وحدانيّة»[4].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٩٣ـ ٩٤.

(٢) **النجاة**، الشيخ الرئيس، مصدر سابق: ص٥٤٥.

(٣) إلهيات **الشفاء**، مصدر سابق: ص٣٠٣.

(٤) منطق **الشفاء**، مصدر سابق: ج٣ ص٦٦ (الجدل ـ المقالة الأولى).

٢. المراد من الاتّحاد بالذات والاتّحاد بالعرض، ليس ما هو المعروف وشائع عند أتباع وشرّاح مدرسة الحكمة المتعالية، من أنّ ما بالذات هو نسبة الشيء إلى ممّا هو له، وما بالعرض هو نسبة الشيء إلى غير ما هو له بالمجاز العقلي، فتكون نسبة الوجود إلى الإنسان والحيوان المذكورين في المثال نسبة حقيقيّة، ومن نسبة الشيء إلى ما هو له، ونسبته في المثال إلى الأبيض المحمول على الإنسان نسبة مجازية، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

وهذا البيان هو صريح ما نصّ عليه الشيخ جوادي الآملي في شرحه للأسفار، حيث يقول: «ومن هذه الجهة تكون نسبة الوجود إلى الإنسان نسبة بالذات، ومن نسبة الشيء إلى ما هو له، ونسبته إلى الأبيضيّة بالعرض، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له»[1]. وهذا ما أشرنا له نحن أيضاً في شرح مطالب الكتاب.

وإنّما مراد المصنّف من ما هو بالذات وما هو بالعرض في المقام معنى آخر، وهو ما بالأصالة وما بالتبع، فالاتّحاد بالذات هو كون الوجود ـ الذي يُمثّل جهة الاتّحاد في كلّ متّحدين ـ منسوباً إلى ذلك المتّحد أوّلاً وبالأصالة، والاتّحاد بالعرض هو كون ذلك الوجود الذي به الاتّحاد منسوباً إلى المتّحد ثانياً وبالتبع. ففي مثال اتّحاد الإنسان بالوجود في قولنا: (الإنسان موجود) جهة الاتّحاد بينهما هي نفس الوجود المنسوب إلى الإنسان بالأصالة، من دون احتياج إلى وجود شيء آخر يكون واسطة في ثبوت الوجود والتحقّق إليه، فالإنسان موجود بذات الوجود المنسوب إليه، لا بتبع موجوديّة شيء آخر. وكذا الحال في قولنا: (الإنسان حيوان) فإنّ الوجود الذي يمثّل جهة الاتّحاد بينهما هو الوجود المنسوب إليهما أوّلاً وبالأصالة، فالإنسان والحيوان موجودان بوجود واحد في الأعيان، وهو الذي يمثّل جهة الاتّحاد بينهما، فهما موجودان بذات الوجود المنسوب إليهما

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٤٦٣.

بالذات، لا بتبع وجود شيء آخر تكون موجوديّته واسطة وشرطاً في عروض الموجوديّة عليهما. وهذا بخلاف اتّحاد الإنسان بالأبيض في قولنا: (الإنسان أبيض) فإنّ الوجود الذي يمثّل جهة الاتّحاد في هذا الحمل منسوب إلى الإنسان بالأصالة وأوّلاً وبالذات كما بيّنا، وهو منسوب إلى الأبيضيّة ثانياً وبالتبع، فالأبيضيّة موجودة بتبع موجوديّة الإنسان؛ إذ لو لم يوجد الإنسان في الأعيان، لا معنى لحمل البياض عليه واتّصافه به. فلو لم يوجد الإنسان أوّلاً وبالذات، لا معنى لتحقّق الأبيضيّة. فالإنسان موجود أوّلاً وبالذات، والأبيضيّة موجودة ثانياً وبتبع وجوده، وهذا هو حال سائر الأعراض التي تثبت للأنواع الجوهريّة كالكاتبيّة والضاحكيّة ونحوهما بالنسبة إلى الإنسان.

وهذا ما أوضحه المصنّف وصرّح به في موضع آخر من الأسفار، حيث قال: «سواءً كان الاتّحاد بينهما [أي بين المتّحدين] في الوجود بالذات، بمعنى كون واحد منهما موجوداً بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات، فيكون الحمل بالذات، كقولنا: (زيد إنسان) فإنّ الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان. أو كان الاتّحاد بينهما في الوجود بالعرض، وهو ما لا يكون كذلك، سواءً كان أحدهما موجوداً بوجود الذات والآخر موجوداً بذلك الوجود بالعرض كقولنا: (الإنسان كاتب) فإنّ جهة الاتّحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات، وإلى المحمول بالعرض، أو لا يكون ولا واحد منهما موجوداً بالذات، بل يكون كلاهما موجوداً بوجود أمرٍ غيرهما بالعرض، كقولنا: (الكاتب متحرّك) فإنّ جهة الاتّحاد بينهما هو الوجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان، فثبت أنّ جهة الاتّحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين، وقد يكون في أحدهما، وقد يكون خارجاً عنهما»[1].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج٢ ص٩٤.

والحاصل: أنّ الوجود المنسوب إلى كلا المتّحدين نسبة ذاتيّة وفي عرض واحد، كنسبته إلى الإنسان والحيوان، ويسمّى الاتّحاد فيه اتّحاداً بالذات، أي: إنّ وجود الإنسان والحيوان وجود لهما ذاتاً وبالأصالة، لا أنّه وجود لغيرهما أوّلاً وبالذات، ثمّ يكون وجوداً لهما ثانياً وبالتبع. وهذا بخلاف المنسوب إلى متّحدين نسبة بالعرض إلى أحدهما كما في الإنسان الأبيض الموجود، أو الكاتب المتحرك، فإنّ نسبة الوجود إلى الأبيض والكاتب والمتحرك تابعة لنسبته إلى الإنسان أوّلاً وبالذات، ويسمّى الاتّحاد حينئذٍ اتّحاداً بالعرض، أي: إنّ وجود الأبيضيّة والكاتبيّة والمتحركيّة وجود لهما ثانياً وبتبع موجوديّة الإنسان، لكونها من الأعراض التابعة في موجوديتها إلى الأنواع الجوهريّة، فنسبة الموجوديّة إليها طوليّة وليست في عرض واحد مع موجوديّة الجواهر، لأنّه لابدّ أن يوجد الإنسان ثمّ تثبت له الكتابيّة والأبيضيّة والمتحرّكيّة ونحو ذالك. فوجود الإنسان أصل ووجود أعراضه متفرّع عليه، وكلّ واحد منهما موجود في الخارج حقيقة، لا أنّ أحدهما موجود بالحقيقة والآخر موجود بالعرض والمجاز العقلي[1].

---

(١) هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ في التعليق على عبارة الكتاب، وقد خالف في ذلك ما ذهب إليه أستاذه الآملي في تفسير العبارة. ولكنّ هناك عبارات أخرى للمصنّف في مواضع أخرى من كتاب الأسفار تؤيّد ما ذهب إليه الآملي في تفسيره للعبارة، وأنّ المراد ممّا بالذات: هو ما بالحقيقة ونسبة الشيء إلى ما هو له، وما بالعرض: هو ما بالمجاز العقليّ ونسبة الشيء إلى غير ما هو له. من ذلك ما ذكره صدر المتألّهين في مباحث الجوهر والعرض، حيث يقول: «اعلم: إنّ مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات، وبعضها موجودة بالعرض. فمثال الأوّل: قولنا: (الإنسان حيوان) فإنّ الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة. ومثال الثاني: (زيد أعمى وزيد أبيض) فإنّ الوجود المنسوب إلى زيد بعينه ليس منسوباً إلى العمى والبياض بالحقيقة، بل بضرب من المجاز، بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع، سواء كان

٣. بعد أن فهم الأعلام العموم من قول المصنّف: (في كلّ متّحدين) وأنّ مراده الأعمّ من الحمل الأوّلي والحمل الشائع الصناعي، كما نصّ على ذلك الحكيم السبزواري في حاشيته[1]، حاول بعضهم تطبيق ذلك على الأمثلة التي ساقها المصنّف، حيث جعل المثال الأوّل في كلامه وهو (الإنسان موجود) من أمثلة الحمل الشائع، وهو صحيح لا غبار عليه كما هو واضح، وأمّا المثال الثاني وهو: (الإنسان حيوان)، فجعله من أمثلة الحمل الأوّلي، لأنّ حمل الجنس على النوع من حمل المفهوم على المفهوم، وهو من خصائص الحمل الأوّلي، ثمّ جعل هذا شاهداً على إطلاق كلام المصنّف وشموله للحملين الشائع والأوّلي، على

عدميّاً أو وجوديّاً، وتلك العلاقة أن يكون مبدأ المحمول منتزعاً عنه أو قائماً به، فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع، ولكن نُسب وجوده إلى المحمول منتزعاً عنه أو قائماً به، فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع، ولكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٢٩.

ومن هذه العبارة يتبيّن بوضوح أنّ المصنّف لا يريد أن يقول إنّ موجوديّة البياض المحمول على الإنسان في المثال بالعرض والمجاز العقلي، بل هو موجودٌ حقيقةً كعرض من الأعراض القائم وجودها ومبدؤها بموضوعاتها الجوهريّة، كما أكّد ذلك السيّد الأستاذ، وهو وجود بالتبع لا بالعرض والمجاز، ولكنّه يريد أن يقول بأنّ وجود الموضوع بعينه الذي هو وجود جوهري قد ينسب نفسه إلى المحمول بالعرض والمجاز العقلي؛ للعلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول. ومجازيّة هذه النسبة واضحة ولا غبار عليها، بخلاف نسبة الوجود إلى الإنسان والحيوان في المثال الأوّل، فإنّ الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه هو المنسوب إلى الحيوان نسبةً حقيقيّة.

ومن ذلك كلّه يتضح مراد المصنّف من عبارته التي أوردها في المقام، ومن العبارة الأخرى التي أوردها السيّد الأستاذ لتأييد ما ذهب إليه في تفسير ما بالعرض وما بالذات. (المقرّر).

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٧ الحاشية رقم (١).

خلاف استدلاله في المشاعر، حيث خصّه بالحمل الشائع المتعارف.

قال في الرحيق المختوم: «خصّ صدر المتألّهين هذا الاستدلال في المشاعر في دائرة الحمل الشائع، ولكنّه في الأسفار ـ كما التفت إلى ذلك الحكيم السبزواري في تعليقته ـ جعل مورد هذا الاستدلال مطلق الحمل والاتّحاد، أعمّ من الحمل الأوّلي والحمل الشائع.

والشاهد على كون نظر صدر المتألّهين في الأسفار إلى مطلق الحمل، أنّه ذكر في مثاله حمل الحيوان على الإنسان، والذي هو من أمثلة الحمل الأوّلي، لأنّنا بيّنّا سابقاً أنّ حمل الكلّي على أفراده الخارجيّة ـ أعمّ من كونه ذاتيّاً أو عرضيّاً ـ حملٌ شائع، وأمّا حمل الجنس على النوع الذي هو ليس من الأفراد الخارجيّة، فإنّه حملٌ أوّليٌّ ذاتيّ»[1].

ولكنّ الصحيح أنّ كلا المثالين من أمثلة الحمل الشائع، أمّا المثال الأوّل فواضح، وأمّا المثال الثاني ـ وهو مثال حمل الجنس على النوع في قولنا: (الإنسان حيوان) ـ فلتوفّر ضابطة الحمل الشائع فيه دون الحمل الأوّلي، وهي التغاير في المفهوم والاتّحاد بحسب المصداق، أي إنّ الموضوع هو المحمول مصداقاً، وفي المقام النوع والجنس متغايران مفهوماً، ومتّحدان بلحاظ المصداق الخارجيّ، فإنّ مفهوم الإنسان يغاير مفهوم الحيوان، وبحمل أحدهما على الآخر يكون الإنسان مصداقاً من مصاديق مفهوم الحيوان، أي إنّ الموضوع في المقام مصداق من مصاديق مفهوم المحمول، فيكون الحمل بينهما حملاً شائعاً، وليس حملاً أوّليّاً ذاتيّاً، لأنّ ضابطة الحمل الأوّلي ـ وهي الوحدة المفهوميّة ـ غير متوفّرة في هذا المثال؛ لما ذكرناه من التغاير المفهومي بين الجنس والنوع.

ولعلّ الذي دفع شيخنا الأستاذ لاحتساب مثال الجنس والنوع من أمثلة

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٤٦١.

الحمل الأوّلي في كلام المصنّف، هو ما ذكره الحكيم السبزواري في حاشيته، من شمول عبارة المصنّف للحمل الشائع والأوّلي، وأنّه لولا أصالة الوجود «لما تحقّق حمل أصلاً»[١]، وحيث إنّ المصنّف ذكر مثالين للاتّحاد بالذات، فيكون أحدهما مثالاً للحمل الشائع، وهو مثال اتّحاد الإنسان بالوجود، والآخر مثالاً للحمل الأوّلي، وهو مثال اتّحاد الإنسان بالحيوان.

ولكنّ الأقرب أنّ نظر الحكيم السبزواري كان متوجّهاً إلى العموم والشمول المستفاد من قول المصنّف: «في كلّ متّحدين»، فإنّ عموم هذه العبارة ـ كما ذكرنا ـ شامل للحمل الشائع والحمل الأوّلي. وليس نظره في التعميم إلى الأمثلة التي ساقها المصنّف لإيضاح الاتّحاد بالذات؛ ولذا نجد أنّ تعليقة السبزواري قد وضعت على هذه العبارة العامّة الشاملة لكلا الحملين، ولم توضع على الأمثلة المذكورة، فالأمثلة بحسب هذا البيان كلّها من أمثلة الحمل الشائع، والمقصود منها إيضاح الاتّحاد بالذات فحسب، في قبال الاتّحاد بالعرض[٢].

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٧.

(٢) الظاهر هنا أيضاً أنّ مراد المصنّف هو الحمل الشائع المتعارف، ولا يشمل استدلاله الحمل الأولي الذاتيّ، وذلك لمجموعة من القرائن، منها ما يلي:

١. إنّ عبارته في المقام ليس فيها تصريح بالشمول للحمل الأولي، ونخصّها بالحمل الشائع بقرينة ما ذكره في رسالة المشاعر، حيث صرّح ـ كما تقدّم ـ باختصاص هذا الاستدلال بالحمل الشائع المتعارف، ومن المعلوم أنّ رسائل صدر المتألّهين عموماً تمثّل في الغالب متبنّياته النهائية، وخصوصاً ما جاء في رسالة المشاعر.

٢. تقييد الاتّحاد بـ«الهوهو» الظاهر في الاحترازيّة، حيث قال: «سواء كان الاتّحاد أي الهوهو» وهذا التعبير يستعمل غالباً في الاتّحاد الوجودي المصداقي، أي الحمل الشائع المتعارف الذي مناط الاتّحاد فيه هو الوجود. ومن هنا نجد أنّ صدر المتألّهين عندما قال في عبارة سابقة: «الهوهو عبارة عن الاتّحاد بين شيئين في الوجود» علّق الحكيم

• قوله قدس سره: **(المتّحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة)**.

هذا الاستدلال من المصنّف على استحالة ثبوت الأصالة للموضوع والمحمول في كلّ حمل، بأن يكون لكلّ واحد منهما وجود وحقيقة عينيّة ثابتة في الخارج بالأصالة، فلابدّ أن يكون أحدهما أو كلاهما أمراً انتزاعيّاً، وإلّا لم يحصل الاتّحاد بينهما، وقد سبق إيضاح هذه النقطة في الشرح، فلاحظ.

ثمّ إنّ إثبات كون أحد المتّحدين أمراً انتزاعيّاً أو كليهما، في قبال ما هو الأصيل والموجود بالحقيقة في متن الأعيان، وليس في قبال ما بالذات، الذي ذكره سابقاً، فقد يكون أمراً انتزاعيّاً، ومع ذلك هو موجود بالذات، في قبال ما هو موجود بالعرض، كما في قولنا: (الإنسان موجود) و(الإنسان حيوان)، فإنّ الإنسان والحيوان موجودان بالذات كما تقدّم، ومع ذلك هما أمران انتزاعيان بناءً على أصالة الوجود، كما تبنّى ذلك المصنّف في قوله: «الماهيّات أمور انتزاعيّة اعتباريّة والوجود الحقيقي عينيّ».

السبزواري على هذه العبارة قائلاً: «أي الحمل المتعارف لا الأوّلي الذاتيّ» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٩٣ الحاشية رقم (١).

٣. عدم ذكر مثال من قبل المصنّف للحمل الأولي، مع أنّه ذكر مثالين للحمل الشائع، ممّا يشكّل قرينةً على عدم إرادته الحمل الأوّلي في المقام.

٤. الأهمّ من ذلك كلّه: أنّ حديث المصنّف في المقام في أصالة الوجود، أي الوجود الحقيقي العيني الخارجيّ، والذي يثبت ذلك هو الاتّحاد بالوجود الحقيقي العيني، وهو الاتّحاد المصداقي، والذي هو الحمل الشائع الصناعي، ولا يريد الاتّحاد المفهومي، الذي لا شكّ في اعتباريته. والذهن وإن كان مصداقاً من مصاديق الوجود الخارجيّ بغض النظر عن قياسه بالأعيان الخارجية، ولكن جهة الاتّحاد في الحمل الأوّلي التي تميّزه عن الحمل الشائع هو اتّحاد مفهومين بالمعنى الذهنيّ المقيس إلى الوجود الخارجيّ كالإنسان والبشر، وهي جهة اعتبارية، كاعتبارية سائر المعاني والمفاهيم الماهوية بناء على أصالة الوجود، فتكون جهة الاتّحاد في الحمل الأولي خارجة عن استدلال المصنّف خروجاً تخصّصيّاً. (المقرّر).

• قوله قدس سره: (**حقيقةً واحدةً ونوعاً بسيطاً**).

ليس مراده من الحقيقة الواحدة الوجود المنبسط، ولا من النوع البسيط النوع المنطقي الذي هو أحد الكلّيات الذاتيّة المنطقيّة. بل مراده إنّ حقيقة الوجود المشكّكة سنخ واحد في جميع مراتبها المتفاوتة، فكلّ مرتبة من مراتب الوجود لاحظتها هي من سنخ حقيقة الوجود، ولا يخالطها أيّ شيء آخر غير الوجود، وهذا هو حال جميع مراتب حقيقة الوجود، فهي حقيقة واحدة بسيطة مشكّكة.

• قوله قدس سره: (**معنى الوجود فيه هو معنى الموجود**).

أي إنّ لفظ (الموجود) المشتقّ ليس مركّباً من ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق وهو الوجود، بل الموجود ذاته الوجود.

• قوله قدس سره: (**من مفهومي الوجود**).

أي: معنيي الوجود وإطلاقيّة المتقدّمين، وليس مراده: المفهوم الاصطلاحي؛ لأنّ أحد معنييه هو مصداق الوجود الخارجيّ العيني، وليس المفهوم الذهني.

• قوله قدس سره: (**مشترك بين الماهيّات**).

أمّا اشتراك مفهوم الوجود بين الماهيّات فواضح، وأمّا اشتراك المصداق الحقيقي للوجود بين الماهيّات، فمعناه أنّ الوجود في جميع الماهيّات سنخ واحد بسيط كما تقدّم.

• قوله قدس سره: (**من دون حاجةٍ إلى مخصّص ومعيّن، بل بانضمامه إلى كلّ ماهيّة...**).

أي: إنّ الوجود لا يفتقر في تشخّصه وتعيّنه إلى حيثيّة تقييديّة، بل هو متشخّص ومتعيّن بذاته، بخلاف الماهيّات التي تفتقر في امتيازها وتحصّلها إلى الحيثيّة التقييديّة، والتي هي نفس الوجود.

• قوله قدس سره: (**فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته**).

أعمّ من الوجود الواجبي والوجود الإمكاني، فكلّ منهما ظاهر بذاته، لا

يفتقر إلى حيثيّة تقييديّة في تحقّقه وظهوره، وإن كان الوجود الإمكاني مفتقراً إلى الحيثيّة التعليليّة بخلاف الوجود الواجبي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وبه تظهر الماهيّات وله ومعه وفيه ومنه**).

إشارة إلى العلل الخمسة المعروفة، وهي بحسب الترتيب في العبارة: العلّة الصوريّة والعلّة الغائيّة والعلّة الماديّة والعلّة الموضوعيّة ـ أي الموضوع الذي توجد فيه إن كانت ماهيّة عرضيّة ـ والعلّة الفاعليّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**ولولا ظهوره في ذوات الأكوان**).

أي: ولولا ظهور الوجود في ذوات الماهيّات، وإطلاقُ الأكوان على الماهيّات اصطلاح عرفاني.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض**).

أي: وإظهار الوجود الحقيقي لنفسه بالذات، وإظهاره للماهيّات بالعرض.

وقد تقدّمت الإشارة إلى وجود تفسيرين للمراد من اصطلاح ممّا بالذات وما بالعرض:

التفسير الأوّل: وهو المشهور في كلمات المتأخّرين، من أنّ ما بالذات هو ما بالحقيقة، وما تكون النسبة فيه من نسبة الشيء إلى ما هو له، كقولك: (جرى الماء في الميزاب) فإنّ نسبة الجريان إلى الماء نسبة حقيقيّة، ومن نسبة الشيء وهو الجريان إلى ما هو له وهو الماء، كذلك نسبة الموجوديّة إلى الوجود نسبة حقيقيّة، وهذا هو معنى أنّ الوجود موجود بالذات.

وأمّا بالعرض فهو المجاز العقلي، أي إنّ النسبة تكون مجازيّة، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، كقولك: (جرى الميزاب) فإنّ نسبة الجريان إلى الميزاب نسبة مجازيّة، ومن نسبة الشيء وهو الجريان إلى غير ما هو له وهو الميزاب، فإنّ الميزاب لم يجرِ حقيقة، وإنّما نُسب إليه الجريان بالمجاز العقلي؛ للاتّحاد الخارجيّ الحاصل بين الماء والميزاب، فسرى حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر. كذلك

الحال بالنسبة إلى موجوديّة الماهيّات، فإنّ نسبة الموجوديّة إليها نسبة مجازيّة، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له؛ لعلاقة الاتّحاد بين الحدّ وهو الماهيّة والمحدود الذي هو الوجود، فسرى حكم أحد المتّحدين وهو الوجود إلى المتّحد الآخر وهو الماهيّة، وإلّا فالماهيّات غير موجودة ولا متحقّقة في الأعيان بحسب الحقيقة والواقع، وهذا هو معنى كون الماهيّات موجودة بالعرض.

وبعبارة أخرى: إنّ الوجود على هذا التفسير ليس واسطة في ثبوت الموجوديّة للماهيّات، وأنّها توجد بالوجود، بل هو واسطة في العروض، أي واسطة في عروض الموجوديّة على الماهيّات، فالموجوديّة تعرض على الماهيّات عروضاً مجازيّاً فحسب، من دون أن تكون الماهيّات متحقّقة وموجودة في الخارج. فماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ غير موجودة في الخارج، وإنّما يعرضها الوجود والموجوديّة بواسطة الوجود عروضاً مجازيّاً.

وهذا ما يصرّح به شيخنا الأستاذ جوادي الآملي في مواضع عديدة من شرحه على الأسفار؛ من ذلك قوله في المقام: «وساطة الوجود في استناد الظهور إلى الماهيّات ليست وساطة في الثبوت، وإنّما وساطة في العروض، فاستناد الظهور إلى حقيقة الوجود بنحو الحقيقة، وإلى الأمور الأخرى [أي الماهيّات] بنحو المجاز»[1]. وهذا كما ذكرنا هو التفسير المشهور في كلمات المتأخّرين لما بالذات وما بالعرض.

التفسير الثاني: وهو الذي نتبنّاه، وقد بنينا في ضوئه ما اخترناه من تفسير أصالة الوجود، من أنّ الموجوديّة تُنسب إلى الوجود وإلى الماهيّة نسبة حقيقيّة، وليست مجازيّة، فنسبة الوجود والموجوديّة إلى وجود الإنسان ـ مثلاً ـ وإلى ماهيّته من نسبة الشيء إلى ما هو له نسبة حقيقيّة، فالوجود واسطة في ثبوت

---

(١) **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٤٧١.

الموجوديّة والتحقّق للماهيّة حقيقة، وليس واسطة في العروض فحسب. والاختلاف بين نسبة الموجوديّة إلى الوجود ونسبتها إلى الماهيّة ليس بلحاظ الوجود والتحقّق الخارجيّ، فإنّ أحدهما عين الآخر في الخارج، والوجود منسوب إليهما نسبة حقيقيّة في الأعيان، وإنّما الاختلاف بينهما بحسب التحليل العقليّ والواقع النفس الأمري. فلكي تنسب الموجوديّة إلى وجود الإنسان ـ مثلاً ـ لا يحتاج الوجود في نفس الأمر والتحليل الذهنيّ إلى حيثيّة تقييديّة، وهو معنى موجوديّته بالذات، ولكن ماهيّة الإنسان تفتقر في نسبة الموجوديّة إليها إلى حيثيّة تقييديّة وهي نفس الوجود، وهو معنى موجوديّتها بالعرض. فالماهيّة تحتاج بحسب التحليل العقليّ والواقع النفس الأمري إلى انضمام الوجود إليها كحيثيّة تقييديّة لتصحيح حمل الموجوديّة عليها وثبوتها لها، ففي نفس الأمر الوجود موجوداً أوّلاً، والماهيّة موجودة ثانياً وبانضمام الوجود إليها، أي: ما لم يتحقّق الوجود لا معنى لتحقّق الماهيّة التي تمثّل خصوصيّة الوجود. وهذا ما نقلنا التصريح به في عبارات المحقّق الطوسي وصدر المتألّهين في مباحث أصالة الوجود، فلاحظ. وهو الذي نفهمه من عبارة المصنّف في المقام، ولو بشهادة عبارات أخرى له في هذا الكتاب، من ذلك قوله: «لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على أمور خارجيّة بالذات بلا اعتبار قيدٍ آخر، وقد يصدق على أمور أخرى لا بالذات، بل بواسطة قيد آخر، يقال للقسم الأوّل: إنّه وجود وموجود بذاته، ويقال للقسم الثاني: إنّه موجود لا بذاته، بل بالعرض»[1].

وقوله: «ومعنى تحليل الشيء إلى أمرين ومفاده هو أن يحصل منه أمران؛ اعتبار كلّ منهما وحيثيّته غير اعتبار الآخر وحيثيّته، كتحليل الإنسان الموجود إلى حيثيّة الإنسانيّة وحيثيّة الموجوديّة، لا كتحليل وجوده إلى وجوده ومطلق الوجود،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص٨٦.

فإنّ كلّ وجود خاصّ هو بنفسه ممّا يحمل عليه الوجود، لا بعروض شيء آخر، وكذا الموجود البحت إذا حمل عليه مفهوم الموجود، لم يلزم أن يكون هناك شيئان متغايران، بل ذلك المفهوم الغرض منه حكاية ذلك الخاصّ لا غير»[١].

• قوله قدس سره: **(فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات).**

أي: إنّ الماهيّات في ذاتها ومن حيث هي، ليس لها إلّا العدم، وإن كانت موجودة حقيقةً بانضمام الوجود إليها كحيثيّة تقييديّة وواسطة في الثبوت. أي: لو لم يثبت الوجود لم تثبت الماهيّة، ولو ثبت الوجود ثبتت الماهيّة وتحقّقت في الخارج تحقّقاً حقيقيّاً لا مجازيّاً.

• قوله قدس سره: **(كما قيل في الفارسي... الخ).**

هذا البيت من الشعر للعارف محمود الشبستري المتوفى٧٢٠هـ، جاء في ديوانه المعروف (گلشن راز)، تصحيح الدكتور موحّد، ص٧٢، البيت ١٢٦.

وهذا البيت كما ذكر المصنّف ترجمة للقول المنسوب إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: **(الفقر سواد الوجه في الدارين)**[٢].

• قوله قدس سره: **(من الأكوان).**

---

(١) المصدر السابق: ج٦ ص٨٤.

(٢) **عوالي اللآلئ**، ابن أبي جمهور الأحسائي، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٤٠٥: ج١ ص٤٠؛ **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، محمّد باقر المجلسي، تحقيق ونشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج٦٩ ص٣٠؛ **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، للمفسر المحدث الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي المتوفى سنة ١١٦٢هـ، عن نسخة كتبت برسم فخر الاشراف السيّد سعيد بن الحافظ الشيخ أحمد الحلبي العطار، مع المقابلة بنسخة خزانة آل العطار بدمشق ومعارضة الملتبس منهما بنسخة دار الكتب المصرية وغيرها، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م ـ ١٤٠٨هـ: ج٢ ص٨٧.

أي: الماهيّات الممكنة، وهو اصطلاح عرفاني كما تقدّم.

• قوله قدّس سرّه: **(وتنزّله إلى كلّ شأن من الشؤون)**.

التنزّل هنا بنحو التجلّي، لا التجافي.

• قوله قدّس سرّه: **(الأعيان الثابتة)**.

أي: الماهيّات التي لها تحقّق وثبوت علميّ في الفيض الأقدس، في الاصطلاح العرفاني.

• قوله قدّس سرّه: **(منبع الوجود)**.

أي: واجب الوجود، وهو الحقّ تعالى.

• قوله قدّس سرّه: **(فكلّ برزة)**.

أي: كلّ ظهور وبروز.

• قوله قدّس سرّه: **(وشدّة ظهوره غير متناهية قوّة ومدّة وعدّة)**.

في قبال ما ليس كذلك من الوجودات الإمكانيّة، فبعضها قد يكون متناهياً من حيث القوّة والقدرة، وبعضها متناهٍ من حيث المدّة والزمان، وبعضها متناهٍ من حيث العدد والعدّة، وبعضها متناهٍ بلحاظ جميع هذه الحيثيات، كما هو الحال بالنسبة إلى الأمور الزمانيّة الماديّة.

قال الآملي في درر الفوائد: «ومعنى كونها غير متناهية عدّة: أنّ عدّة فعلياتها غير متناهية. ومعنى كونها غير متناهية مدّة: عدم مسبوقيتها بالزمان. بل كون وجوداتها فوق الزمان، ومعنى كونها غير متناهية شدّة: أنّها غير محدودة بحدّ»، والشدّة في كلامه هي التي عبّر عنها صدر المتألّهين بالقوّة.

• قوله قدّس سرّه: **(المصحوبة بالأعدام)**.

أي: أعدام الملكات.

• قوله قدّس سرّه: **(كما سينكشف من مباحث التشكيك)**.

في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من هذا الكتاب.

• قوله قدس سره: **(في أعلى الأنحاء)**.

هذه الأنحاء الوجوديّة هي التي تنتزع منها الماهيّات كما ذكرنا، والأعلائيّة هنا بمعنى الإحاطة الوجوديّة، أي: إنّ واجب الوجود مالكٌ لما تملكه الوجودات الإمكانيّة من الكمالات بنحوٍ أعلى وأشرف وأتمّ. فالأعلميّة وجوديّة وليست مكانيّة.

• قوله قدس سره: **(تعتاص عن إدراكه)**.

أي: تكون من الأمور العويصة، والعويص هو الصعب، و«العويص من الشعر ما يصعب استخراج معناه»[١].

• قوله قدس سره: **(يبهرها لضعفها)**.

أي: يبهر العقول لضعفها.

• قوله قدس سره: **(فإنّه لعظمته وسعة رحمته وشدّة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلينا من كلّ الأشياء)**.

يريد أن يجعل العظمة والسعة وعدم التناهي في الوجود والنور حدّاً أوسط لإثبات أقربيته إلينا من جميع الأشياء، وسوف نتعرّض لإيضاح هذه النقطة في مبحث الإشارات والتنبيهات.

• قوله قدس سره: **(فثبت أنّ بطونه من جهة ظهوره)**.

أي: إنّ خفاءه عن مداركنا وعقولنا الضعيفة بسبب شدّة نوره وظهوره الخارجيّ، فهو باطنٌ وخفيٌّ عن عقولنا من حيث كونه ظاهراً في نفسه، وحيثيّة ظهوره الذاتيّ هي التي تجعله باطناً بالنسبة إلينا، وليس المراد أنّ واجب الوجود ذاته باطنة وخفيّة في ذاتها من حيث إنّها ظاهرة كذلك، فإنّ فيه اجتماعاً

---

(١) **مختار الصحاح**، للإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ضبطه وصحّحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م: ص٢٤١.

للمتقابلين في ذاتٍ واحدة من حيثيّة واحدة، وهو أمر مستحيل.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها)**.

في قبال ما هو المنسوب إلى حكماء المشّاء من مبنى التباين بين الوجودات العينيّة، حيث يتبنّى المصنّف ـ كما تقدّم ـ أنّ حقيقة الوجود واحدة. ومرجع الاختلاف إلى التفاوت بين مراتبها بالقوّة والضعف، وهو ما يسمّى بالتشكيك الخاصّي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(الصوفيّة والعرفاء)**.

أشير في بعض الكلمات إلى أنّ اصطلاح الصوفيّة يطلق ـ بحسب الاستعمال ـ على البعد العملي في المدرسة العرفانيّة، كما إنّ اصطلاح العرفاء والعرفان يطلق على البعد النظريّ في تلك المدرسة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات)**.

باعتبار أنّ الشمس هي نور عالمنا على هذه الأرض، والله تعالى أيضاً هو نور السماوات والأرض وجميع المخلوقات.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(الماهيّات أمور حقيقيّة متأصّلة في الوجود)**.

أي: متأصّلة في الواقع العيني، وليس المراد من الوجود في هذه العبارة ما يقابل الماهيّة، بل ما يقابلها يكون أمراً انتزاعيّاً اعتباريّاً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثّرة)**.

إشارة إلى التشكيك الخاصّي الذي ذكر سابقاً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(من ذي قِبَل)**.

أي: في ما سوف يستقبلنا من أبحاث.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(وظهورات نوره)**.

في هذه العبارة إشارة إلى أنّ العرفاء وإن كانوا معتقدين بوحدة الوجود الشخصيّة، ولكنّهم لا يريدون أن يقولوا بأنّ جميع عالم الإمكان أمور عدميّة، بل

هي شؤونات وظهورات نور الواجب تبارك وتعالى، فهم يؤمنون بوحدة الوجود وكثرة المظاهر والتجلّيات، فهناك كثرة تشكيكيّة بين مراتب عالم الإمكان، ولكنّها كثرة في المظاهر لا في الوجود، لأنّ الوجود واحدٌ شخصيّ، وهو وجود الحقّ تعالى.

• قوله قدس سره: (**لا أنّها أمور مستقلّة وذوات منفصلة**).

ليس المراد من الاستقلال في هذه العبارة وجوب الوجود بالذات، فإنّ هذا لم يقل به أحد بالنسبة إلى الوجودات الإمكانيّة، وإنّما المراد من الاستقلال المنفيّ في المقام، هو أن يكون للممكنات وجودٌ خاصّ بها في قبال وجود الحقّ تعالى.

• قوله قدس سره: (**إلى أن يرد عليك برهانه، وانتظره مفتّشاً**).

سيأتي لاحقاً أنّ أهمّ دليل على ذلك هو عدم تناهي وجود الحقّ تبارك وتعالى، وأهمّ موضع بحَث المصنّف فيه هذه الأمور هي الفصول الأخيرة من مرحلة العلّة والمعلول، الفصل الخامس والعاشر، وما بعده، فلاحظ.

• قوله قدس سره: (**وذهب جماعة إلى أنّ الوجود الحقيقي شخصٌ واحد...**).

بعد أن أثبت المصنّف أصالة الوجود في قبال القائلين بأصالة الماهيّة، أشار إلى أنّ بعضهم ذهب إلى أصالة الوجود وكثرة الوجود والموجود بنحو التباين في الأعيان، كما هو منسوب إلى حكماء المشّاء. وبعضهم ذهب إلى أصالة الوجود وكثرة الوجود والموجود بنحو التشكيك الخاصّي، وهو ما يتبنّاه المصنّف في أواسط الطريق. وبعضهم ذهب إلى أصالة الوجود ووحدته مع كثرة المظاهر بنحو التشكيك الخاصّي، وهو مذهب العرفاء كما ذكر المصنّف.

بعد ذلك يذكر المصنّف نظريّة رابعة، وهي التي يؤمن أصحابها بوحدة الوجود وهو وجود الحقّ تعالى، وكثرة الموجود وهي الماهيّات. ومآل هذه النظريّة إلى الإيمان بأصالة الوجود في الواجب تعالى، وأصالة الماهيّات في الممكنات. وهي نظريّة منسوبة إلى المحقّق الدواني، وهو نسبها إلى ذوق المتألّهين من العرفاء. ونحن قد بيّنا هذه النظريّة مفصّلاً في الشرح، وذكرنا مصادرها، فلاحظ.

• قوله قدس سره: **(ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألّهين)**.

المتألّهون بحسب الاصطلاح هم العرفاء، سُمّوا بذلك لتوغّلهم وتعمّقهم في بحوث الإلهيات، والمسائل الإلهيّة، وقد فُسِّرت وحدة الوجود الشخصيّة لدى العرفاء بهذه النظريّة.

• قوله قدس سره: **(ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيّات)**.

وذلك لسريان حكم الكثرة إلى الوحدة بموجب الاتّحاد الحاصل بالنسبة في الهليّات البسيطة التي تكون النسبة فيها اتّحاديّة.

• قوله قدس سره: **(أنّ نسبتها إلى الباري إن كانت اتّحاديّة)**.

أي النسبة الحاصلة في الهليّات البسيطة ومفاد كان التامّة.

• قوله قدس سره: **(وإن كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلّقيّة)**.

أي: النسبة الحاصلة في الهليّات المركّبة ومفاد كان الناقصة، وهي النسبة المقوليّة الواقعة بين طرفين مستقلّين أحدهما مغاير للآخر ذاتاً، وسمّيت تعلّقيّة لأنّها تتضمّن ثبوت شيء لشيء وتعلّق شيء بشيء آخر.

• قوله قدس سره: **(إذ لا شبهة في أنّ حقائقها ليست عبارة عن التعلّق بغيرها)**.

المراد من التعلّق هنا الانتساب إلى الشيء بنحو الإضافة الاشراقيّة، وفي هذه العبارة يريد أن ينفي كون النسبة الحاصلة بين الماهيّات وبين وجود الحقّ تعالى من النسبة الاشراقيّة، التي يكون المضاف فيها عين الإضافة والتعلّق بالمضاف إليه، لا أنّه شيء ثبت له التعلّق بالمضاف إليه. فالنسبة الإشراقيّة عين المضاف، وليست عارضة عليه.

• قوله قدس سره: **(فإنّ كثيراً ما نتصوّر الماهيّات ونشكّ في ارتباطها إلى الحقّ الأوّل)**.

في هذه العبارة إشارة إلى القاعدة المعروفة من (أنّ المعلوم غير المشكوك) أو قد يعبّر عنها بـ(أنّ غير المشكوك غير المشكوك).

• قوله قُدّسَ سِرّه: **(بخلاف الوجودات).**

هذا جواب عن إشكال مقدّر أوضحناه في الشرح.

• قوله قُدّسَ سِرّه: **(إلّا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله).**

إشارة إلى القاعدة المعروفة من أنّ ذوات الأسباب لا تعلم إلّا بأسبابها، والمراد من العلم هنا هو العلم الحضوري الشهودي، لا الحصولي.

• قوله قُدّسَ سِرّه: **(على هذه الطريقة).**

أي: الطريقة المنسوبة إلى ذوق المتألّهين.

• قوله قُدّسَ سِرّه: **(إلّا أنّ الموجودات أمور حقيقية).**

أي: إنّ الماهيّات أمور متأصّلة ومتحقّقة في الأعيان.

• قوله قُدّسَ سِرّه: **(موجوديّة الأشياء ووجودها معنى عقليّ ومفهوم كلّي شامل لجميع الموجودات).**

يعني: كما أنّ الموجود متكثّر، الوجود أيضاً متكثّر وله مصاديق كثيرة ينطبق عليها.

• قوله قُدّسَ سِرّه: **(أو شيئاً آخر).**

وهو الانتساب إلى الجاعل.

• قوله قُدّسَ سِرّه: **(بالاشتراك).**

أي: الاشتراك اللفظي.

• قوله قُدّسَ سِرّه: **(وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجوديّة الأشياء).**

سيأتي في الفصل(٢٢) في المنهج الثاني من هذه المرحلة، ج١ من ص٢٤٩ إلى ص٢٥٢.

إشارات وتنبيهات مبحث

(توضيح وتنبيه)

(١) التجلّي والتجافي

(٢) مراتب القرب والمعيّة الإلهيّة

(٣) الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها

(٤) الرأي الفقهي تجاه أقوال الوحدة والكثرة في حقيقة الوجود

إشارات وتنبيهات

مبحث

(توضيح وتنبيه)

(١) التجلّي والتجافي

من الأمور المهمّة التي أشار إليها المصنّف في هذا المبحث: مسألة تنزّل مراتب النور والوجود عن درجة الكمال الأتمّ النوري الذي لا حدّ له، وأنّ النور الذي هو حقيقة الوجود كلّما تنزّل وابتعد عن مرتبة الكمال والنور الأتمّ، ضعف نوره وازداد نقصه وابتعد عن تلك المرتبة الأتمّ، التي هي مرتبة واجب الوجود، وهي المعطية والمفيضة للمراتب النازلة المتفاوتة في النور شدّة وضعفاً وكمالاً ونقصاً.

والحكيم السبزواري في معرض تعليقه على هذه النقطة، أشار إلى قضيّة في غاية الأهمّيّة، وهي أنّ ذلك النزول والتنزّل عن مرتبة الكمال النوري الأتمّ الذي لا حدّ له، والذي أشار له المصنّف، ليس المراد منه ما هو ظاهر معناه، من أنّه عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان بنحو التجافي، وتخلّي الكمال النوري عند هبوطه عن مرتبته العليا وانتقاله ونزوله إلى المرتبة الدنيا بحيث لا يبقى في مرتبته العليا عند نزوله منها. بل المراد في المقام: النزول والتنزّل من الأعلى إلى الأسفل بنحو التجلّي، بحيث لا تفقد المرتبة العالية كمالها عند إفاضته وإنزاله إلى المرتبة التي تليها في النور والكمال.

قال السبزواري: «إيّاك وأن تفهم من التنزّل ما هو ظاهره من الانتقال، فإنّ الإفاضة من الشيء ليست عبارة تخلية مقامه وتجافيه عن مرتبته، بل معناها إلقاء

الظلّ والعكس، وبالجملة: كون الشيء منبعثاً من الشيء، بحيث لم ينقص من كماله شيء. وإذا فرض عائداً إليه، لا يزيد على كماله شيء. فللفياض الحقيقي شأن ليس للشؤون فيه شأن، وليس للشؤون شأن إلّا وله معها شأن»[1].

فالكمال الفائض والمنبعث عن مرتبة النور الأتمّ ـ وهي مرتبة الواجب تعالى ـ إنّما هو بنحو التجلّي، من دون أن ينقص من تلك المرتبة شيء، كما أنّ رجوع المراتب النازلة وعودها إلى تلك المرتبة الأتمّ لا يزيدها شيئاً. فما ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا لِلَّه وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ**﴾ (البقرة: ١٥٦) لا ينقص ولا يزيد شيئاً في الذات الإلهيّة، فلا كوننا من الله جلّ وعلا يوجب نقصاً في ذاته المقدّسة، ولا فقداناً للكمال من كمالاتها؛ كما أنّ رجوعنا إليه تبارك وتعالى لا يوجب أيضاً في ذاته المتعالية، بل كلّ ذلك من قبيل نسبة الظلّ إلى الشاخص، فكما أنّ الظلّ لا ينقص ولا يزيد في الشاخص شيئاً، كذلك المقام.

وممّا ذكرناه يتبيّن أيضاً: أنّ تكامل الإنسان وارتقاءه في مراقي الكمال من المراتب الدنيا إلى المراتب العالية بالحركة الذاتيّة الجوهريّة، ليس تكاملاً بنحو التجافي، بترك المرتبة السابقة والانتقال إلى المرتبة الأرقى منها كمالاً؛ وإنّما تكامله بنحو الازدياد والتجلّي. فبالتكامل تضاف إليه مرتبة جديدة أعلى وأكمل وأشرف، من دون أن يفقد مرتبته السابقة التي كان عليها. فمثلاً عندما يتجرّد تجرّداً مثاليّاً، لايفقد ما كان عليه من المرتبة الحسّيّة المادّيّة، وهكذا عندما يتجرّد تجرّداً تامّاً عقليّاً، لا يفقد مرتبته المثالية التي كان عليها، فهو في تكامله يرتقي في مراقي الكمال، من دون أن يفقد مراتبه الوجوديّة السابقة، فتكامل الإنسان أيضاً في قوس الصعود بنحو التجلّي، لا التجافي، كما أنّه كان كذلك في قوس النزول، فنزوله أيضاً كان بنحو التجلّي كما بيّنا.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٤، الحاشية رقم (٢).

ومن ذلك أيضاً يتّضح المعنى المراد من كون الحركة الجوهريّة التكامليّة في الوجودات الماديّة، لبس بعد لبس، لا خلع ولبس، أي: بنحو التجلّي لا التجافي.

وهذا المعنى الذي أوضحناه للنزول والتنزّل والتجلّي والتجافي، قد تعرّض له الطباطبائي في الميزان، عند تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (الحجر: ٢١)، حيث أوضح حقيقة المراد من التنزّل بنحو التجلّي، في قبال ما يكون بنحو التجافي، وفسّر المراد من الآية المباركة في ضوء التمييز بين هذين النحوين من التنزّل، وبين أنّ التنزّل في الآية بالنحو الأوّل، لا الثاني، فلاحظ[1].

ولاستيضاح الفرق بين التنزّل بنحو التجلّي والتنزّل بنحو التجافي نقول: إنّ النزول والتنزّل يستدعي بطبيعته علوّاً وسفلاً، ورفعةً وانخفاضاً، وهذا ما يمكن تحقّقه بالنحوين التاليين:

١. أن يكون العلوّ والسفل علوّاً وسفلاً مكانيّاً، كأن يكون زيد ـ مثلاً ـ على سطح الدار، ثمّ ينزل إلى الأرض، فيقال: إنّه كان عالياً ثمّ نزل فصار في الأسفل، وكان في مكان مرتفع ثمّ انتقل إلى مكان آخر أسفل منه، وخلا منه المكان السابق بعد الانتقال، ومن خصائص العلوّ والسفل المكانيّين: أنّ النزول فيهما يكون بنحو التجافي، بحيث إذا كان الشيء في الأعلى فهو غير موجود في الأسفل، وإذا انتقل إلى المكان الأسفل فهو غير موجود في الأعلى، ومن قبيل هذا النحو قوله تعالى: ﴿**تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ**﴾ (السجدة: ١٦)، أي: عندما ينهضون لا تبقى أجسامهم وجنوبهم في مواضع منامهم التي هي مضاجعهم، بل تتجافى عنها وتتباعد.

---

(١) **الميزان في تفسير القران**، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدّسة: ج١٢ ص١٤٣ـ ١٤٤.

٢. أن يكون العلوّ والسفل علوّاً وسفلاً معنويّاً وجوديّاً، كما لو كانت لدى شخص فكرة في ذهنه، ثمّ أنزلها وكتبها على الورق، فإنّ هذه الفكرة قد تنزّلت من الوجود الذهنيّ والمرتبة العقليّة، وصارت على الورق في مرتبة الوجود الكتبي، وهما مرتبتان من الوجود، يختلفان في الأحكام واللوازم. ومن خصائص هذا النحو من العلوّ والسفل الوجوديين: أنّ النزول والتنزّل فيهما يكون بنحو التجلّي، أي: لا تفقد المرتبة الوجوديّة العالية الكمال الذي تنزّلت منه إلى المرتبة الدانية، فالفكرة في المثال عندما نزلت من الذهن على الورق، لم يفقد الشخص علمه بها، بل هي لازالت موجودة في مرتبتها العقليّة والوجود الذهنيّ، فهي قد ظهرت في مرتبة نازلة من مراتب الوجود، دون أن تفقد وجودها في مرتبتها السابقة.

وهذا المعنى من النزول والتنزّل ـ الذي يكون بنحو التجلّي لا التجافي ـ هو المقصود في جملةٍ من الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (الحجر: ٢١)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ**﴾ (الدخان: ٣)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ (القدر: ١)، ففي هاتين الآيتين ـ مثلاً ـ عندما نزل القرآن الكريم على قلب النبي صلّى الله عليه وآله لم يُفقدَ من مرتبته الوجوديّة التي نزل أو أنزل منها، وكذا آية الخزائن، فإنّ تنزّل الأشياء من الخزائن الإلهيّة بنحو التجلّي لا يُنقصها شيئاً، فلا تنقص وتنفد خزائنه تبارك وتعالى، بل لا تزيده كثرة العطاء إلّا جوداً وكرماً، كما ورد في الأدعية المأثورة.

وكذا الحال بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿**تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا**﴾ (القدر: ٤)، وقوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ**﴾ (الحديد: ٢٥)، وقوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلَ لَكُم مِّنْ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ**﴾ (الزمر: ٦)، وقوله تعالى: ﴿**فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا**﴾ (مريم: ١٧)، ونحو ذلك من الآيات القرآنيّة المباركة، وكذا الروايات

الشريفة التي بهذا المضمون، فإنّ النزول والتنزّل والتمثّل ونحو ذلك ممّا ورد فيها، يراد منه ما يكون بنحو التجلّي، فما ينزل من المراتب الوجوديّة العالية إلى المراتب الأخرى من الكمالات والأنوار والحقائق الوجوديّة، لا يتجافى ولا يُفتقد من تلك المرتبة التي نزل منها، فللفيّاض جميع الكمالات والشؤون، من دون أن يفقد أيَّ شيء ممّا أنزله وأفاضه على خلقه، ولا رجوعُ خلقه إليه يزيده شيئاً، فله في ذاته المقدّسة كلّ شأنٍ وكمالٍ أنزله بنحوٍ أعلى وأشرف.

ومن هذا البيان يتّضح معنىً مِن معاني قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ**﴾ (الحديد: ٤)، أي: ليس للممكنات والمخلوقات شأنٌ من الشؤون وكمال من الكمالات إلّا وله تعالى معها ذلك الشأن والكمال، فهو شأن كلّ ذي شأن وكمال كلّ ذي كمال، وهذا ما أشار له الحكيم السبزواري في تعليقته بقوله: «فللفياض الحقيقي شأن ليس للشؤون فيه شأن، وليس للشؤون شأن إلّا وله معها شأن»[1]، وهذه النقطة يرتبط بحثها بمسألة (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها) وسيأتي الحديث عنها في المراحل اللاحقة.

(٢) مراتب القرب والمعيّة الإلهيّة

من الأمور الأخرى التي أشار إليها المصنّف في هذا البحث: مسألة أقربيّة الواجب إلينا من جميع الأشياء الأخرى التي تحيط بنا، وقد اعتمد في إثبات ذلك على شدّة نور الواجب وعظمة وجوده وعدم تناهيه، فهو تعالى لأجل عدم تناهيه وشدّة نوره وعظمته لا يخلو منه شيء، وإلّا كان محدوداً ومتناهياً بقدر ذلك الشيء الذي خلا منه.

وهذا يعني أنّه تعالى مع كلّ شي، وأقرب من كلّ شيء إلى كلّ شيء، فهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن. وقد حاول بعض المحقّقين ـ تعليقاً على هذه

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٦٤، الحاشية رقم (٢).

النقطة ـ أن يستعرض التسلسل الترتيبي الذي يراه صحيحاً للمعيّة والقرب الإلهي في القرآن الكريم بالنحو التالي:

١. **المعيّة المطلقة**، وذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ**﴾ (الحديد: ٤)، وهذه المعية في الآية المباركة تشكّل قاعدة كليّة تستند إلى عدم المحدوديّة وعدم التناهي في ذات الواجب تبارك وتعالى، وهي ليست معيّة ماديّة زمانيّة ولا مكانيّة، بل هي معيّة إحاطيّة قيوميّة. قال الطباطبائي في الميزان: «لإحاطته بكم، فلا تغيبون عنه أينما كنتم، وفي أيّ زمان عشتم، وفي أي حالٍ فُرضتم، فذكر عموم الأمكنة ﴿**أَيْنَمَا كُنتُمْ**﴾ لأنّ الأعرف في مفارقة شيء شيئاً وغيبته عنه أن يتوسّل إلى ذلك بتغيير المكان، وإلّا فنسبته تعالى إلى الأمكنة والأزمنة والأحوال سواء»[1].

وبنفس المضمون قوله تعالى: ﴿**مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا**﴾ (المجادلة: ٧).

قال الإمام الصادق عليه السلام في تفسير هذه الآية المباركة: «**هو واحد أحديّ الذات، بائنٌ من خلقه، وبذاك وصَفَ نفسه، وهو بكلّ شيءٍ محيطٌ بالإشراف والإحاطة والقدرة، لا يعزب عنه مثقال ذرّةٍ في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، بالإحاطة والعلم لا بالذات، لأنّ الأماكن محدودة تحويها حدود أربعة، فإذا كان بالذات لزمه الحواية**»[2].

وفي الكافي أنّ الجاثليق سأل أمير المؤمنين عليه السلام جملة من الأسئلة، من ذلك

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج١٩ ص١٤٦.

(٢) **التوحيد**، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرّسين: ص١٣١ ـ ١٣٢.

قوله: «فأخبرني عن الله عز وجل أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **هو ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا، وهو قوله تعالى: ﴿...مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...﴾**»[1]. فالله تعالى مع كلّ شيءٍ معيّةَ إحاطة وإشراف وقدرة وقيّوميّة.

ولكنّ هذه الآيات المباركة ليس فيها دلالةٌ على كون هذه المعيّة الإلهيّة بالنسبة إلى جميع الأشياء بنحو القرب أم لا، وهذا ما قد تكفّلتْ ببيانه الطائفة اللاحقة من الآيات المباركة.

٢. المعيّة بنحو القرب من الأشياء التي تكون الذات الإلهيّة معها. وذلك ما ورد في قوله تعالى: **﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾** (البقرة: ١٨٦)، فالشيء قد يكون مع الشيء، ولكنّه مع ذلك يكون بعيداً من حيث الأمكنة أو الأحوال أو نحو ذلك، وهذه الآية المباركة تركّز على كون معيّة الله تعالى بالنسبة إلى الأشياء بنحو القرب، لا البعد، فهو قريب من الأشياء التي هو معها. وهذا القرب أيضاً ـ كما أشرنا ـ ليس قرباً مكانيّاً ولا زمانيّاً ولا أحواليّاً؛ لتنزّه ذاته تعالى عن جميع هذه الأمور، بل «اعتبر القرب وصفاً له تعالى بما له من الإحاطة بكلّ شيء»[2].

وبنفس المضمون ما ورد في قوله تعالى: **﴿فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنّ رَبّي قَرِيبٌ مّجِيبٌ﴾** (هود: ٦١)، وقوله تعالى: **﴿وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيّ رَبّي إِنّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾** (سبأ: ٥٠).

ولكنّ هذه الآيات المباركة إنّما تثبت المعيّة بنحو القرب فحسب، ولا تنفي قرب أو أقربيّة الأشياء الأخرى من الشيء الذي تكون الذات الإلهيّة المقدّسة قريبة منه، فإنّ إثبات شيء لا ينفي ما عداه، فإثبات القرب الإلهي بالنسبة إلى جميع الأشياء، لا ينفي كون بعض الأشياء قريبة أيضاً أو أقرب إلى الأشياء

---

(١) **الكافي**، الكليني، مصدر سابق: ج١ ص١٣.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج١٩ ص١٢٠.

الأخرى من الذات الإلهيّة المقدّسة، بل هذا ما يفتقر إلى مزيد بيان تكفّلته الطائفة اللاحقة من الآيات المباركة.

٣. المعيّة بنحو الأقربيّة إلى كلّ شيء من كلّ شيء، وذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ * وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ * وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ**﴾ (الواقعة: ٨٣ ـ ٨٥)، فهذه الآيات المباركة تثبت أنّ الذات الإلهيّة المقدّسة أقرب الأشياء إلى الإنسان من جميع الأشياء، فذلك المحتضر الذي يحيط به أقرباؤه وأصدقاؤه عن قربٍ والتصاق، اللهُ تعالى أقرب إليه منهم، ولكنّهم لا يبصرون هذه الحقيقة، وهذه الأقربيّة أيضاً ـ كما بيّنا ـ ليست مكانيّة ولا زمانيّة ولا أحواليّة، بل هي إحاطيّة قيوميّة. ولكنّ هذه الآية المباركة لا تثبت إلّا أقربيّة الله تعالى إلى الأشياء من غيرها؛ فالله اقرب إلى ذات الإنسان ـ مثلاً ـ من غيره، ولا تثبت كونه تعالى أقرب إلى الشيء من نفسه، فقد يكون الله تعالى أقرب إلى الشيء من غيره، ومع ذلك تكون ذات الشيء ونفسه أقرب إليه من الله عزّوجلّ، ومن هنا احتجنا إلى طائفة أخرى من الآيات تثبت هذه الحقيقة، وهي الطائفة اللاحقة.

٤. المعيّة بنحو الاقربيّة إلى كلّ شيء من كلّ شيء بما في ذلك ذوات الأشياء وأنفسها، فالذات الإلهيّة المقدّسة أقرب الأشياء إلى الأشياء من ذواتها وأنفسها، فضلاً عن غيرها من الأشياء الخارجة عنها. ويدلّ على هذا النحو من المعيّة ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ (ق: ١٦).

قال صدر المتألّهين في موضعٍ آخر من الأسفار: «والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حدّ له؛ إذ لا سبب له بوجه من الوجوه، كالفاعل والغاية، ولا سبب القوام كالمادّة والصورة، ولا سبب الماهيّة كالجنس والفعل، ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء. وهو البرهان على كلّ شيء، وأقرب من كلّ شيء، كما قال

عزّ من قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾»[١].

٥. أن تكون المعيّة والقرب الإلهي بنحوٍ تحول الذات الإلهيّة المقدّسة بين الشيء وبين نفسه وحقيقة وجوده، مضافاً إلى كونها اقرب إلى الشيء من نفسه، وذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَنّ اللَّه يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (الأنفال: ٢٤)، وقلب الإنسان يمثّل حقيقة ذات الإنسان ووجوده، فالله تعالى يحول بين الإنسان وبين ذات حقيقته وكنه وجوده، لأنّ الإنسان موجودٌ ممكنٌ فقيرٌ إلى الله تعالى في تحقّق ذاته ووجوده، ووجوده وذاته عين الفقر والحاجة والتعلّق بذات الباري تبارك وتعالى، فالله القيوم المقوّم لغيره من المخلوقات، يحول بين تلك المخلوقات وبين حقيقتها ووجودها المفاض من قبله عزّوجلّ.

قال الطباطبائي في صدد إيضاح هذه الفكرة، في تفسيره: «فإنّه تعالى يملك عباده ملكاً مطلقاً محيطاً بهم، لا يستقلّون دونه في أنفسهم ولا ما يتبع أنفسهم، من الصفات والأفعال وسائر ما ينسب إليهم من الأزواج والأولاد والمال والجاه وغيرها. فكلّ ما يملكونه، من جهة إضافته إليهم بنحوٍ من الأنحاء، كما في قولنا: نفسه وبدنه وسمعه وبصره وفعله وأثره، وهي أقسام الملك بالطبع والحقيقة، وقولنا: زوجه وماله وجاهه وحقّه، وهي أقسام الملك بالوضع والاعتبار، إنّما يملكونه بإذنه تعالى في استقرار النسبة بينهم وبين ما يملكون، أيّاً ما كان تمليكه. فالله عز اسمه هو الذي أضاف نفوسهم وأعيانهم إليهم، ولو لم يشأ لم يضف، فلم يكونوا من رأس، وهو الذي جعل لهم السمع والأبصار والأفئدة، وهو الذي خلق كلّ شيء وقدّره تقديراً. فهو سبحانه الحائل بين الشيء ونفسه، وهو الحائل بين الشيء وبين كلّ ما يقارنه، من ولد أو زوج أو صديق أو مال أو جاه أو حقّ، فهو أقرب إلى خلقه من كلّ شيء مفروض، فهو

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٣ ص٤٠٠.

سبحانه قريب على الإطلاق، كما قال تعالى: ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ**﴾ وقال تعالى: ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ وقال تعالى: ﴿**أَنَّ اللَّه يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ**﴾ والقلب هو النفس المدركة.

وبالجملة: فملكه سبحانه لعباده ملكاً حقيقيّاً وكونهم عباداً له، هو الموجب لكونه تعالى قريباً منهم على الإطلاق، وأقرب إليهم من كلّ شيء عند القياس... بل الملك لله سبحانه على الإطلاق، ولا يملك شيء شيئاً إلّا بتمليكٍ منه سبحانه وإذن، فما شاءه وملّكه وأذن في وقوعه يقع، وما لم يشأ ولم يملك ولم يأذن فيه لا يقع، وإن بُذل في طريق وقوعه كلّ جهد وعناية؛ قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّه وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيّ...**﴾»[١].

وقال في موضع آخر: «إنّ الله سبحانه لّما كان هو المبدع للإنسان وهو الموجد لكلّ واحد واحد من أجزاء وجوده وتفاريق قواه وأدواته، كان هو الذي يحيط به وبكلّ واحد من أجزاء وجوده وتوابعه، ويملك كلّاً منها بحقيقة معنى الملك، يتصرّف فيه كيف يشاء، ويملّك الإنسان ما شاء منها كيف شاء، فهو المتوسّط الحائل بين الإنسان وبين كلّ جزء من أجزاء وجوده وكلّ تابع من توابع شخصه، بينه وبين قلبه، بينه وبين سمعه، بينه وبين بصره، بينه وبين بدنه، بينه وبين نفسه، يتصرّف فيها بإيجادها، ويتصرّف فيها بتمليك الإنسان ما شاء منها كيف شاء، وإعطائه ما أعطى وحرمان ما حرَم.

ونظير الإنسان في ذلك سائر الموجودات، فما مِن شيءٍ في الكون وله ذات وتوابع ذات، من قوىً وآثارٍ وأفعال، إلّا والله سبحانه هو المالك ـ بحقيقة معنى الكلمة ـ لذاته ولتوابع ذاته، وهو المملّك إيّاه كلّاً من ذاته وتوابع ذاته، فهو الحائل المتوسّط بينه وبين ذاته، وبينه وبين توابع ذاته من قواه وآثاره وأفعاله.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج٢ ص٣١ـ ٣٢.

فالله سبحانه هو الحائل المتوسّط بين الإنسان وبين قلبه وكلّ ما يملكه الإنسان ويرتبط ويتّصل هو به نوعاً من الارتباط والاتّصال، وهو أقرب إليه من كلّ شيء، كما قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.

وإلى هذه الحقيقة يشير قوله: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنّ اللّه يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾.

فهو تعالى لكونه مالكاً لكلّ شيء ـ ومن جملتها الإنسان ـ ملكاً حقيقيّاً، لا مالك حقيقة سواه، أقرب إليه حتّى من نفسه وقوى نفسه التي يملكها، لأنّه سبحانه هو الذي يملّكه إياها، فهو حائل متوسّط بينه وبينها، يملّكه إياها ويربطها به، فافهم ذلك»[١]، وبنفس المضمون ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ فلاحظ[٢].

وصدر المتألّهين قد جعل الحدّ الأوسط لإثبات جميع هذه الأنحاء من المعيّة والأقربيّة، هو عدم تناهي ذات الواجب تعالى وشدّه نوره وعظمة وجوده، حينما قال: «فإنّه لعظمته وسعة رحمته وشدّة نوره النافذ وعدم تناهيه، أقرب إلينا من كلّ الأشياء»[٣].

وهذا ما نصّ عليه أيضاً في موضعٍ آخر حيث قال: «وأمّا الوجود الواجبي، فهو لكونه غير متناهي القوّة والشدّة، ولا محدود بحدّ وغاية، فلا هويّة له بهذا المعنى[٤] لأنّه جامع كلّ حدٍّ وجوديّ وما فوقه ووراءه، فلا مبائن له في الوجود ولا غير، ليكون متميّزاً عنه بكونه مسلوباً عنه وبالعكس، فإنّه لا يكون عادماً

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج٩ ص٤٤ـ ٤٥.

(٢) المصدر السابق: ج١٨ ص٣٤٦ـ ٣٤٧.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٧٠.

(٤) أي وجود مبائن لموجود آخر مغاير له في هوّيته ووجوده.

لشيء من الأشياء، فحيث هو هو كانت الأشياء كلّها فيه، وحيث يكون شيء من الأشياء كان هو معه، كما في قوله: ﴿**وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ**﴾ (الزخرف: ٨٤)، وقوله: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ**﴾ وقوله: ﴿**مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ**﴾ الآية، إلى غير ذلك من الآيات القرآنيّة والسنّة النبويّة»[١].

وأمّا الطباطبائي، فالذي يفهم من مجموع كلامه في هذا المجال، أنّه يجعل الإحاطة بكلّ شيء من جهة والمالكيّة الحقيقيّة لكلّ شيء والقيوميّة الإلهيّة على كلّ شيء من جهة أخرى، هي الحدّ الأوسط لإثبات المعيّة والأقربيّة الإلهيّة، ولعلّ أساس كلامه الذي يعتمد فيه على الإحاطة الإلهيّة مرجعه أيضاً إلى عدم التناهي الذي ذكره صدر المتألّهين.

والحاصل: أنّ الله تعالى مع جميع الأشياء، وهو الأقرب إليها من كلّ شيء، بما في ذلك ذواتها وأنفسها؛ بل هو تعالى المتصرّف بها وبتوابعها كيف يشاء، وهو الذي يحول بينها وبين كلّ شيء تملكه ملكاً حقيقيّاً أو ملكاً اعتباريّاً[٢].

(٣) الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها

من الأمور الأخرى المهمّة والأساسيّة التي تعرّض لها المصنّف في ضمن ما استعرضه من مسائل «مبحث التوضيح والتنبيه»: مسألة الوجود والموجود ووحدتهما أو كثرتهما بلحاظ التحقّق والموجوديّة في الواقع الخارجيّ، وهي من المسائل المؤثّرة والمحوريّة في تحديد الرؤية الكونيّة، وأنّ نظرتنا نحو الكون

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٧ ص٢٧٣ـ ٢٧٤.

(٢) إنّ ما ذكرناه من الترتيب والتسلسل بين الآيات القرآنيّة في بيان مراتب المعية والقرب الإلهي، مستفاد من إفادات شيخنا الأستاذ جوادي الآملي. لاحظ: **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج١ ص٤٧٦.

والوجود والموجود بأيّ كيفيّة تكون؟ فهل الكون والوجود والموجود واحد أم كثير؟ وإذا فرض واحداً فهل وحدته شخصيّة أم تشكيكيّة؟ وإذا كانت وحدته شخصيّة فهل هناك كثرة في المظاهر والشؤون أم لا؟ وفيما إذا فرض كثيراً فبأيّ نحو من أنحاء الكثرة يتّصف في الأعيان؟ فإنّ الإجابة عن ذلك هي التي تحدّد موقف الشخص ورؤيته ونظرته حول الكون والعالم والوجود والموجود، بعد قبوله بأصل الواقعيّة والتحقّق في متن الأعيان، في قبال من ينكر ذلك من السوفسطائيين.

كما ترتبط هذه المسألة أيضاً ببعض البحوث العقائديّة والإيمانيّة، وأهمّها عقيدة التوحيد في ذات الله تبارك وتعالى، والتي تعدّ الأساس والأصل الأوّل في دائرة المسائل الاعتقاديّة، فهل التوحيد في الوجود أم في الموجود أم في واجب الوجود أم ماذا؟ ومن هذه الناحية ارتبطت المسألة المذكورة ببعض البحوث الفقهيّة، حيث بحث الفقهاء جانباً من جوانب هذه المسألة في مبحث الإيمان والكفر من كتاب الطهارة والنجاسة، حينما تعرّضوا لإيمان أو كفر من يقول بوحدة الوجود الشخصيّة، كما سوف نشير إلى ذلك لاحقاً.

في ضوء هذه الإطلالة الموجزة على أهميّة هذه المسألة، نحاول فيما يلي أن نستعرض أهمّ الأقوال والنظريّات المطروحة في هذا المجال، مع الإشارة أيضاً بنحو الإيجاز إلى ما ينبغي أن يقال في المقام. فنقول: إنّ أهم الآراء والأقوال المذكورة في هذه المسألة هي:

القول الأوّل: وحدة الوجود والموجود حقيقة، من دون أيّ نحو من أنحاء الكثرة والغيريّة الحقيقيّة الخارجيّة، فلا وجود ولا موجود حقيقي في الأعيان غير وجود الله تبارك وتعالى، وكلّ ما نتخيّله ونتوهّمه موجوداً ومتحقّقاً في الخارج غيره سبحانه وتعالى، فهو أمرٌ اعتباريٌّ موهوم، من قبيل ثانية ما يراه الأحول، فليس هناك وجودات إمكانيّة معلولة ولا مظاهر وتجلّيات ظلّيّة منعكسة، وليس

في الدار غيره تعالى ديّار ـ كما يقال ـ فالوحدة حقيقيّة، والكثرة اعتباريّة محضة.

وهذا القول منسوب إلى بعض الصوفيّة، وهو قولٌ باطلٌ وساقط عن الاعتبار باتّفاق المحقّقين من العرفاء والحكماء والمتكلّمين على اختلاف آرائهم ومذاهبهم، لأنّه يستلزم توالي ولوازم فاسدة، لا يمكن الالتزام بها بالضرورة، من قبيل إنكار جميع المخلوقات والوجودات الإمكانيّة، وإنكار كافة النبوّات والشرائع والكتب والرسالات السماوية، وغير ذلك من الأمور والمسائل القطعيّة التي نجدها متحقّقة وثابتة بالضرورة الحسّيّة والعقليّة والنقليّة.

والسبب في استلزام ذلك: أنّ تلك الأمور كلّها تبتني على ثبوت الكثرة والتعدّد في الواقع الخارجيّ، سواءً كان التعدّد في الوجود أم في المظاهر أم في الموجوديّة بالانتساب، ومع انتفاء الكثرة الحقيقيّة الخارجيّة، لا يبقى أيّ معنى لثبوتها والإيمان بتحقّقها.

قال العارف القمشئي[1] ـ في بعض حواشيه على كتاب تمهيد القواعد لابن تركه الأصفهاني ـ: «وبإزاء هؤلاء [أي جمهور الحكماء والمتكلّمين] طائفة من الصوفيّة، قد ذهبت إلى أنّها [أي الأشياء الظاهرة في الوجود] ليست واقعة في

---

(١) هو العارف الربّاني والفيلسوف الإلهي الأستاذ العارف الآقا ميرزا محمّد رضا الأصفهاني القمشئي، المتوفى سنة ١٣٠٦هـ، كان من الأساتذة المشهورين في عصره، بل يكاد أن يعدم نظيره في تدريس علوم الحكمة والعرفان وغيرهما، درس الحكمة والعرفان في اصفهان على يد كبار أساتذتها المعروفين، ثمّ انتقل منها إلى طهران واستقرّ فيها، وقد اشتغل بالتدريس في مدرسة الصدر الواقعة في جلو خان مسجد شاه طهران، درّس في ذلك المكان كتاب مصباح الأنس وتمهيد القواعد وشرح الفصوص وشرح الإشارات، وكان يحضر درسه أهل الفضل والتحقيق والتدقيق، وقد تخرّج من مجلس درسه الكثير ممّن بلغوا المقامات العالية في العلم وفي السير والسلوك» لاحظ: **تعليقة الآشتياني على كتاب (سه رسائل فلسفي)** لصدر المتألّهين: ص٦١.

الوجود، ولا موجودة في نفس الأمر، والموجود فيه ذات واحدة بسيطة واجبة لذاتها قائمة بنفسها، لا تعدّد لها ولا تكثّر فيها، وهي حقيقة الوجود، والكثرة المترائية فيها صرف التوهّم ومحض التخيّل، كثانية ما يراه الأحول، فتكون الوحدة حقيقيّة والكثرة اعتباريّة محضة. ولعلّهم يسندون ذلك إلى مكاشفاتهم. ويلزمهم نفي الشرائع والملل وإنزال الكتب وإرسال الرسل، ويكذّبهم الحسّ والعقل ـ كما عرفت ـ وهذا إمّا من غلبة حكم الوحدة عليهم، وإمّا من مداخلة الشيطان في مكاشفاتهم»[١].

وقال في موضع آخر من حواشيه على التمهيد: «وقد ذهب جمعٌ من المتصوّفة إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة لا تكثّر فيها ولا شأن لها، وما يرى من الممكنات المتكثّرة أمور موهومة باطلة الذوات يتخيّلها الواهمة كثانية ما يراه الأحول. وهذا زندقة وجحود ونفي له تعالى؛ لأنّ نفي الممكنات يستلزم نفي فاعلتّيه تعالى، ولما كان فاعليّة الحقّ تعالى نفس ذاته، فنفي فاعليّته يستلزم نفي ذاته»[٢].

والحاصل: أنّ العرفاء وأهل المعرفة لا يريدون هذا القول من نظريّة الوحدة الشخصيّة لحقيقة الوجود، وإنّما يريدون معنىً آخر سيأتي بيانه لاحقاً.

القول الثاني: أنّ الكثرة هي الحقيقيّة، والوحدة اعتباريّة محضة، بمعنى: أنّ المتحقّق والثابت في الأعيان هو جانب الكثرة المتمثّل بالمظاهر والشؤون والتجلّيات، وليس وراء هذه الأمور ذات أحديّة متّصفة بالوحدة الحقيقيّة، بل ذات الحقّ تعالى هي عين تلك المظاهر والتجلّيات، فالمظاهر هي المتحقّقة والموجود في الخارج بنحو الكثرة الحقيقيّة، والله تعالى مجموع هذه المظاهر، وليس له وجود واحد حقيقيّ غير ذلك المجموع. فمرجع هذا القول إلى أنّ الكثرة

---

(١) **تمهيد القواعد**، مصدر سابق: ص١٩١، الحاشية رقم (٤).

(٢) المصدر نفسه: ص٢٦٣ـ ٢٦٤، الحاشية رقم (٥).

المحضة هي الحقيقية والثابتة في الأعيان، والوحدة المحضة اعتباريّة محضة. وهذا ما نسبه صدر المتألّهين إلى جهله الصوفيّة.

قال صدر المتألّهين: «إنّ بعض الجهلة من المتصوّفين المقلّدين الذين لم يحصّلوا طريق العلماء العرفاء، ولم يبلغوا مقام العرفان، توهّموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم: أن لا تحقّق بالفعل للذّات الأحديّة ـ المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحديّة وغيب الهويّة وغيب الغيوب ـ مجرّدة عن المظاهر والمجالي، بل المتحقّق هو عالم الصورة وقواها الروحانيّة والحسّيّة، والله هو الظاهر المجموع، لا بدونه، وهو حقيقة الإنسان الكبير والكتاب المبين، الذي هذا الإنسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه. وذلك القول [أي قول أولئك الجهلة] كفرٌ فضيح وزندقة صرفة، لا يتفوّه به من له أدنى مرتبة من العلم، ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفيّة ورؤسائهم افتراءٌ محضٌ وإفكٌ عظيم، يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم»[1].

ثمّ يحاول صدر المتألّهين أن يبيّن السبب الذي أوقعهم في الالتباس والشبهة، وينتقل بعد ذلك إلى ردّ قولهم، والحكيم السبزواري أيضاً ذكر مجموعة من الوجوه لردّ كلامهم[2] وهو خارج عن محلّ البحث وموكول إلى مباحث العرفان النظريّ.

القول الثالث: كثرة الوجود والموجود معاً كثرة حقيقيّة، من دون أن ترجع هذه الكثرة الحقيقيّة إلى أيّ نحو من أنحاء الوحدة. فبحسب هذا القول أيضاً: الكثرة هي الحقيقيّة والواقعة في الأعيان، والوحدة اعتباريّة محضة، ولكن مع ذلك يعتقد أصحاب هذا القول بأنّ واجب الوجود واحد، وهو وجود الحقّ تبارك وتعالى، وهو العلّة والخالق لجميع الوجودات الإمكانيّة الأخرى، وليس

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٤٥ـ ٣٤٦.

(٢) لاحظ: المصدر السابق: ج٢ ص٣٤٥ـ ٣٤٧ مع تعليقات وحواشي الحكيم السبزواري.

هو عينها ولا متّحداً بها كما في القول السابق. فالوجودات متكثّرة، وهي حقائق متباينة، لا تجمعها أيّ جهة من جهات الوحدة الحقيقيّة، فالتوحيد والوحدة في جانب واجب الوجود تعالى، لا في ذات الوجود، أي إنّ الوحدة الشخصيّة للواجب، لا للوجود. وهذا القول هو الذي نسبه الحكيم السبزواري إلى أكثر الناس، وهو الذي عليه عامّة المسلمين، وقد أطلق عليه اصطلاح التوحيد العامّي[(١)].

القول الرابع: وحدة الوجود وكثرة الموجود، فالوجود واحد حقيقي، لا كثرة فيه بأيّ وجه من الوجوه، والموجود متعدّد وهي الماهيّات، وموجوديتها جميعاً بالانتساب إلى ذلك الوجود الواحد الحقيقي، الذي هو وجود الحقّ تعالى.

وهذا القول هو المنسوب في كلمات المحقّق الدواني إلى أذواق المتألّهين، وقد سبق تقريره مفصّلاً وبيان ما أورد عليه صدر المتألّهين من إشكالات.

القول الخامس: وحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما، فالوحدة حقيقيّة والكثرة حقيقيّة، بمعنى أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف والتقدّم والتأخّر ونحو ذلك، يرجع ما به التفاوت والامتياز إلى ما به الوحدة والاشتراك. فالتفاوت لا ينافي الوحدة؛ لأنّ ما به الكثرة والتفاوت عين ما به الوحدة، وهو الوجود، فالوحدة والاتّفاق بالوجود، وبذات الوجود أيضاً يقع التفاوت والامتياز والتغاير والكثرة.

بعبارة أخرى: الواحد من حيث وحدته كثير، والكثير من حيث كثرته واحد، فالواحد كثير في عين وحدته، والكثير واحد في عين كثرته.

وهذا القول هو الذي فسّر به الحكيم السبزواري نظريّة التشكيك الخاصّي[(٢)]،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٧١.

(٢) وقد تابعه على ذلك الطباطبائي في كثير من أبحاثه المرتبطة بهذه المسألة، حيث فسّر

التي تبنّاها صدر المتألّهين في أكثر كتبه ورسائله الفلسفيّة، وافترض أيضاً أنّ هذا القول هو رأي المصنّف النهائي وهو مذهب العرفاء الشامخين، وأنّه «توحيد أخصّ الخواصّ»[1].

ولكن يمكن التأمّل في كلامه هذا من وجوه:

الأوّل: أنّنا لا يمكننا أن نتعقّل ثبوت الوحدة والكثرة في شيء من حيثيّة واحدة، بأن يكون الواحد كثيراً من نفس الجهة والحيثيّة التي هو بها واحد، والكثير واحداً من نفس الجهة والحيثيّة التي هو بها كثير، فتكون وحدته عين كثرته؛ لأنّنا نعتقد أنّ الوحدة والكثرة إن لم يكن بينهما تقابل بالذات، فهما متقابلان بالعرض تقابل التضايف، لأنّ الوحدة سابقة على الكثرة وعلّة لتحقّقها، والكثرة معلولة للوحدة، ومن الواضح أنّ العلّة والمعلول متقابلان تقابل التضايف، وبعرض ذلك يقع التقابل بالتضايف بين الوحدة والكثرة،

التشكيك الخاصّي بالوحدة في عين الكثرة، من ذلك قوله في النهاية: «فللوجود كثرة في نفسه، فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة، من ذلك قوله في النهاية: «فللوجود كثرة في نفسه، فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة، من غير أن تبطل بالرجوع، فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنّها واحدة، وواحدة في عين أنّها كثيرة. وبتعبير آخر: حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة، يعود ما به الامتياز في كلّ مرتبة إلى ما به الاشتراك...؟ الحقّ أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة» **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٨، وبنفس المضمون في مرحلة الواحد والكثير: ص١٥٤.

وذات هذه المضامين قد وردت كثيراً في كلمات الشيخ جوادي آملي عند شرحه لكتاب الأسفار، فمن ذلك قوله في مباحث التشكيك من هذا الكتاب: «وفي هذا القول [أي القول بالوحدة التشكيكية للوجود] الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، وما به الامتياز فيها يرجع إلى ما به الاشتراك، ويعبّر عنه بوحدة الوجود في عين كثرته» **الرحيق المختوم**، مصدر سابق: ج٥ ص٥٥٨ـ ٥٥٩.

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٧١.

فيلزم من فرض اجتماعهما في شيء واحد من جهة وحيثيّة واحدة اجتماعُ المتضايفين، أي: يلزم كون الشيء الواحد حقيقةً علّةً ومعلولاً من جهة وحيثيّة واحدة، وهو بديهيّ الاستحالة؛ لأنّ مرجعه إلى اجتماع النقيضين، كما هو واضح.

وهذا ما نصّ عليه المحقّق الطوسي في التجريد، حيث قال: «وتقابلهما [أي الوحدة والكثرة] لإضافة العليّة والمعلوليّة والمكياليّة والمكيليّة، لا لتقابلٍ جوهريّ بينهما»[1].

وقال العلاّمة الحلّي في إيضاح هذه النقطة: «إنّ الوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء، حتّى الكثرة نفسها، لكنّها لا تجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد، فإنّ موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه، فبينهما تقابل قطعاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّك ستعلم أنّ أصناف التقابل أربعة: إمّا تقابل السلب والإيجاب أو العدم والملكة أو التضايف أو التضادّ، وليس بين الوحدة والكثرة تقابل جوهري، أي ذاتيّ، يستند إلى ذاتيّهما بوجه من الوجوه الأربعة، لأنّ الوحدة مقوّمة للكثرة ومبدأ لها، وهما ثبوتيان، فليستا بسلب وإيجاب، ولا عدم وملكة ولا متضايفين؛ لأنّ المقوّم متقدّم، والمضايف مصاحب، ولا متضادّين؛ لامتناع تقوّم أحد الضدّين بالآخر، فلم يبق بينهما إلّا تقابل عرضيّ، وهو باعتبار عروض العلّية والمعلوليّة والمكياليّة والمكيليّة العارضتين لهما، فإنّ الوحدة علّة للكثرة ومكيال لها، والكثرة معلولة ومكيلة، فبينهما هذا النوع من التضايف، فكان التقابل عرضيّاً، لا ذاتيّاً»[2].

والمحقّق الطوسي قد تابع في هذه المسألة الشيخ الرئيس، حيث قال في

---

(١) **تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص١٢٧.

(٢) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص١٥٠.

إلهيات الشفاء: «إنّما تحتاج الكثرة إلى أن يفهم أنّها من الوحدة، لأنّها معلولة للوحدة في ذاتها، ومعنى أنّها معلولة غير معنى أنّها كثيرة، والإضافة لها إنّما هي من حيث هي معلولة، والمعلوليّة لازمة للكثرة، لا نفس الكثرة ـ إلى أن يقول ـ فبالحريّ أن تجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيّهما، ولكن يلحقها تقابل، وهو أنّ الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل، وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيالاً شيئاً واحداً، بل بينهما فرق، والوحدة يعرض لها أن تكون مكيالاً، كما أنّها يعرض لها أن تكون علّة»[1]، «ومعنى كون الوحدة مكيالاً للكثرة أنّها تفنيها مرّة بعد أخرى»[2].

والحاصل: أنّ الكثرة لا يعقل أن تجامع الوحدة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد ومن جهة وحيثيّة واحدة، ولو لأجل ما يقع بينهما من تقابل التضايف بالعرض. وحديثنا في الكثرة المنسوبة إلى الوحدة، والوحدة المنسوبة إلى الكثرة، أي الوحدة والكثرة النسبيّتان، وليس حديثنا في الوحدة المطلقة الشاملة للكثرة وغيرها. والوحدة النسبيّة تقابل الكثرة تقابل التضايف بالعرض، ولا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد من حيثيّة واحدة. ولعلّ الذي أوقع القوم في البناء على فكرة الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، مع وضوح عدم معقوليّة ذلك، هو الخلط بين الوحدة المطلقة التي تساوق الوجود وتشمل الكثرة وغيرها، وبين الوحدة النسبيّة التي تقابل الكثرة وتكون مبدأ وعلّة ومكيالاً لها.

وهذا ما يظهر بوضوح من كلمات الطباطبائي في هذا المجال، حيث يقول بصدد نفي التقابل بين الوحدة والكثرة في نهاية الحكمة: «الواحد والكثير قسمان ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود، وقد تقدّم أنّ الوحدة مساوقة

---

(١) إلهيات **الشفاء**، مصدر سابق: ص١٢٩ـ ١٣٠.

(٢) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص١٥٠، التعليقة رقم (٦).

للوجود، فكلّ موجود من حيث هو موجود واحد، كما أنّ كلّ واحد من حيث هو واحد موجود، فالواحد والكثير كلّ منهما مصداق الواحد، أي إنّ ما به الاختلاف بين الواحد والكثير راجع إلى ما به الاتّحاد، وهذا شأن التشكيك دون التقابل.

فالوحدة والكثرة من شؤون تشكيك الوجود، ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد والكثير، مع مساوقة الواحد للموجود المطلق»[1]. وفي كلامه هذا خلط واضح بين الوحدة المطلقة التي تساوق الوجود ولا يقابلها إلّا العدم، وبين الوحدة النسبيّة المقيسة إلى الكثرة، فإنّ الكثرة تقابلها، ولو تقابلاً بالعرض، وهو تقابل التضايف كما تقدّم، فلا يعقل اجتماعهما في شيء واحد من حيثيّة واحدة؛ لامتناع اجتماع المتقابلين.

والطباطبائي نفسه قد أشار إلى الفرق بين الوحدة المطلقة والوحدة النسبيّة في الفصل الأوّل من مرحلة الواحد والكثير من نهاية الحكمة، وأجاب بذلك على إشكال المنافاة بين دعوى مساوقة الوحدة للموجود وبين انقسام الموجود إلى الواحد والكثير الذي يعني أنّ بعض الموجود ليس واحداً؛ حيث قال: «وربما يتوهّم أنّ انقسام الموجود إلى الواحد والكثير ينافي كون الواحد مساوقاً للموجود، وذلك أنّ الكثير من حيث هو كثير موجود؛ لمكان الانقسام المذكور، والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد، ينتج أنّ بعض الموجود ليس بواحد، وهو يناقض قولهم: كلّ موجود فهو واحد.

ويدفعه: أنّ للواحد اعتبارين، اعتباره في نفسه، من غير قياس بعض مصاديقه إلى بعض، فيساوق الموجود، ويعمّ مصاديقه من واحد وكثير. واعتباره بقياس بعض مصاديقه إلى بعض، فهناك مصاديق لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٥٤.

ما يوجد في مصاديق أُخر، كالعشرة التي لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام ما يوجد في الواحد، وإن كان فيها ذلك إذا قيست إلى العشرات، فالكثير الذي ليس بواحد هو المقيس من حيث هو مقيس، والذي يقابله هو الواحد بالاعتبار الثاني، وأمّا الواحد بالاعتبار الأوّل فهو يعمّ الواحد والكثير القسيمين جميعاً»[1].

فتقسيم الموجود إلى الواحد والكثير يحصل بقياس الموجودات بعضها إلى بعض، فبعضها يتّصف بالانقسام وهو الكثير دون بعضها الآخر وهو الواحد، وهاتان الوحدة والكثرة هما الوحدة الخاصّة والكثرة الخاصّة.

وهذا لا يتنافى مع الوحدة العامّة والمطلقة، وأنّ كلّ موجود من حيث هو موجود فهو واحد.

مع الأخذ بعين الاعتبار أنّه لا توجد لدينا كثرة مطلقة، فكلّ كثرة فهي خاصّة ونسبيّة، كما نصّ على ذلك صدر المتألّهين، حيث يقول: «ما ذكرتم لا يدلّ على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود، إذا الكثير المقابل له [أي الكثير بالكثرة المطلقة] لا وجود له؛ إذ كلّ موجود فله وحدة ولو بالاعتبار»[2]، فكلّ كثرة فهي نسبيّة مقيسة إلى وحدة ما. والحديث عن أيّ وحدة مقابلة للكثرة ولو بالعرض، لابدّ أن يكون حديثاً عن الوحدة الخاصّة النسبيّة، لا الوحدة العامّة المطلقة، لأنّ الكثرة النسبيّة ـ بحسب الفرض ـ لا يقابلها بالعرض إلّا الوحدة النسبيّة، ولا تقابلها الوحدة العامّة المطلقة، والوحدة النسبيّة لا يُعقل أن تكون وحدة في عين الكثرة ولا وحدة وكثرة من حيثيّة واحدة، والوحدة المطلقة ليست إلّا وحدة حقيقة الوجود بصورة عامّة، ومعنى وحدة حقيقة الوجود: أنّ كلّ مصداق من مصاديقها يصدق عليه أنّه وجود وموجود. فوجود الواجب وجود، ووجود

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٣٩.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٩١.

العقل وجود، ووجود المثال وجود، ووجود المادّيات وجود، وهكذا سائر الوجودات الأخرى، فإنّها جميعاً تشترك في صدق الوجود والموجوديّة عليها، كما يمتاز كلّ واحد منها بنفس وجوده الخاصّ به، فحقيقة الوجود واحدة من هذه الحيثيّة، بمعنى انطباقها على جميع مصاديقها، ومن حيثيّة أخرى وهي حيثيّة ذات مصاديقها المختلفة بذوات وجوداتها الخاصّة، قد تكون واحدة وليست بكثيرة كوجود العقل الأوّل، وقد تكون كثيرة وليست واحدة كبعض الوجودات المادّيّة في عالم المادّة، وهذه الكثرة الخاصّة هي التي يبحث في تقابلها مع تلك الوحدة الخاصّة تقابلاً بالذات أو بالعرض، ولا معنى لكون هذه الكثرة في بعض المصاديق عين الوحدة، كما لا معنى لكون الوحدة عين الكثرة التي تقابلها بالعرض تقابل التضايف، بل المصاديق إمّا واحدة لا غير، أو كثيرة لا غير، وإن كان يصدق على الجميع أنّه وجود لا غير، وقد يسمّى هذا الصدق العامّ وحدة مطلقة مساوقة للوجود، وهي وحدة لا علاقة لها بتلك الكثرة النسبيّة في بعض المصاديق، وليست مبدأً لها، ولا مكيالاً تكال بها، ولا نسبة ولا غيريّة بينهما، لا بالذات ولا بالعرض، ولا أيّ شيء آخر. نعم، الكثرة الخاصّة صفة من صفات بعض مصاديق ما يسمّى بالوحدة العامّة، حيث يصدق على جميع المصاديق الواحدة والكثيرة أنّها وجود، فتشترك بالوجود وتمتاز به، وهذا ما سنوضّحه أكثر في بياننا للتفسير الذي نختاره لتقرير حقيقة التشكيك الخاصّي.

هذا هو التأمّل الأوّل في التفسير الذي ذكره الحكيم السبزواري للتشكيك الخاصّي، والذي نسبه إلى المصنّف والعرفاء الشامخين.

الثاني: لو افترضنا أنّ التفسير الذي ذكره السبزواري كان معقولاً، ولا استحالة في اجتماع الوحدة والكثرة في شيء واحد من حيثيّة واحدة، ولكنّه مع ذلك يفتقر في إثباته إلى الدليل، ونحن نعتقد أنّه لا يوجد أيّ دليل لإثبات هذه الدعوى، إلّا بعض ما يذكر من الأمثلة في هذا المجال، وهي غير تامّة في نفسها،

كالتمثيل بالنور الحسّي، ونحو ذلك. وسوف نفصّل الحديث حول هذه النقطة وسابقتها في مباحث التشكيك ومباحث الوحدة والكثرة من هذا الكتاب، فانتظر.

الثالث: أنّ نظريّة التفاوت والتشكيك في مراتب حقيقة الوجود، سواءً كانت بالتفسير الذي ذكره الحكيم السبزواري، أم كانت بالتفسير الذي سنذكره لاحقاً، على كلّ حال، ليست هي القول الأخير الذي يتبنّاه صدر المتألّهين في هذا المجال، ولا هي مذهب العرفاء الشامخين كما يدّعي السبزواري، بل إنّ صدر المتألّهين قد صرّح في محلّ بحثنا بأنّ نظريّة التفاوت والتشكيك في مراتب الوجود، التي تعتمد كثرة الوجود والموجود، من خلال الإيمان بالتعدّد والكثرة في مراتب حقيقة الوجود المتفاوتة شدّة وضعفاً، إنّما هي لأواسط الطريق في البحث العلمي، من أجل السهولة في التعليم والتعلّم، وإلّا فهو يعتقد في آخر ما يتبنّاه بوحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة، وهو ما يسمّى بوحدة الوجود الشخصيّة، والكثرة والتفاوت التشكيكي إنّما هو في ظهورات وشؤونات وتعيّنات ذلك الوجود الواحد الحقّ، وليس في ذات حقيقة الوجود، وهو قول آخر سنبيّنه لاحقاً، وهو الذي نسبه صدر المتألّهين إلى العرفاء الشامخين من عظماء أهل الكشف واليقين، حيث قال: «وممّا يجب أن يُعلم أنّ إثباتنا لمراتب الوجود المتكثّرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعدّدها وتكثّرها، لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله، من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين...»[1].

الرابع: أنّ الإيمان بنظريّة التشكيك والتفاوت في مراتب حقيقة الوجود المتكثّرة، ليست هي توحيد أخصّ الخواصّ، بل أنّ توحيد أخصّ الخواصّ في كلماتهم كما سوف يتّضح إنّما هو ذلك القول الذي يتبنّاه صدر المتألّهين في نهاية

______

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٧١.

المطاف ونسبه إلى العرفاء الشامخين، وسيأتي ذكره في الأقوال اللاحقة.

القول السادس: وهو التفسير الذي نختاره لتقرير نظريّة التشكيك والتفاوت في مراتب حقيقة الوجود، حيث نعتقد بكثرة الوجود والموجود معاً كثرة حقيقيّة، فالوجودات والموجودات والمراتب الوجوديّة كثيرة متغايرة ومتعدّدة في الأعيان حقيقة، ولكنّها مع ذلك ليست ذات حقائق مختلفة ومتغايرة، بل جميعها تشترك في سنخ وكنه حقيقة واحدة هي حقيقة الوجود، ووحدة الحقيقة لا بمعنى الوحدة الشخصيّة لحقيقة الوجود في عين كثرتها كما هو معتقد أصحاب التفسير السابق لنظريّة التشكيك، وإنّما بمعنى أنّ كلّ مرتبة من تلك المراتب الوجوديّة المتفاوتة والمتكثّرة حقيقةً هي من سنخ حقيقة الوجود لا غير. فعندما تضع يدك على أيّ مرتبة وجوديّة فهي وجود حقيقة، ولا تجد فيها غير الوجود في متن الأعيان، فالمراتب الوجوديّة متكثّرة في الخارج، من دون أن ترجع كثرتها إلى وحدة شخصيّة في عين الكثرة، وإن كانت جميعها من سنخ وكنه حقيقة الوجود. وهذا من قبيل ما يذكره القوم في الماهيّات، فإنّ أفراد ماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ متكثّرة في الخارج حقيقة، من دون أن تكون هناك وحدة في عين الكثرة، فزيد وعمرو وخالد كثيرون في الأعيان حقيقة، ولكنّهم يشتركون في حقيقة الإنسانيّة اشتراكاً حقيقيّاً خارجيّاً، فزيد إنسان في الخارج حقيقة وكذلك عمرو وخالد وسائر أفراد ماهيّة الإنسان، ولكنّ الاشتراك الحقيقي الخارجيّ بين تلك الأفراد في ماهيّة الإنسانيّة لا يعني وحدتها في عين كثرتها، بل هي كثيرة في الخارج حقيقة، ولكنّها في الوقت ذاته تشترك في حقيقة الإنسانيّة اشتراكاً حقيقيّاً خارجيّاً.

كذلك ما نقوله في مراتب حقيقة الوجود المتفاوتة، فإنّها كثيرة في الأعيان كثرة حقيقيّة وجوديّة، وهي كثرة لا ترجع إلى وحدة شخصيّة في عين تلك الكثرة، وإن كانت جميعها تشترك خارجاً في كونها من سنخ وكنه حقيقة الوجود،

فمرتبة واجب الوجود وجود حقيقة، وكذا مرتبة الوجود العقليّ وجود حقيقة، وهكذا مرتبة الوجود المثالي ومرتبة الوجود المادّي وسائر المراتب الوجوديّة الأخرى، فإنّها وجود حقيقة، مع كثرتها الحقيقيّة من دون وحدة شخصيّة ترجع إليها. هذا ما نفهمه ونتعقّله من التشكيك في مراتب حقيقة الوجود المتفاوتة، فهي مراتب كثيرة تشترك في سنخ حقيقة واحدة بالمعنى الذي بيّناه، لا بالتفسير الذي ذكره الحكيم السبزواري.

وفي هذا الضوء ينفتح الباب أمامنا للقول بحصول التشكيك في الماهيّات بالتفسير الذي بيّناه.

ومن نتائج الفرق بين هذين التفسيرين لنظريّة التشكيك في حقيقة الوجود، أنّه على التفسير الأوّل الذي ذكره السبزواري يكون الصادر عن الواجب تعالى حقيقة واحدة شخصيّة هي التي تسمّى بالوجود المنبسط، وهي وحدة شخصيّة في عين الكثرة، وهذا ما ينسجم مع قاعدة الواحد، وتحلّ بذلك مسألة ارتباط الواحد بالكثير، لأنّ الصادر واحد حقيقة في عين كثرته وهذا بخلاف التفسير الثاني الذي ذكرناه واخترناه فإنّ الصادر كثير حقيقة، لا يرجع إلى وحدة شخصيّة، وهو ما لا ينسجم مع قاعدة الواحد، ويحتاج أيضاً إلى بيان مستأنف لحلّ معضلة ارتباط الواحد بالكثير، وهذه مسألة أخرى سنتعرّض لها مفصّلاً في مبحث قاعدة الواحد.

ثمّ إنّ هذا التفسير الذي اخترناه لنظريّة التشكيك في الوجود قريب المأخذ من القول الثالث، الذي أطلق عليه السبزواري اصطلاح التوحيد العامّي، بل هو نفسه مع إضافة بيان جهة اشتراك الكثير بحقيقة واحدة هي حقيقة الوجود. فبالحقيقة هذا القول الذي عليه عامّة المسلمين هو توحيد الخواصّ، الذي ينسجم مع مباني التشكيك بالتفسير الذي ذكرناه، وليس هو توحيداً سطحيّاً للعوام كما يقول السبزواري.

القول السابع: وحدة الوجود والموجود وحدة شخصيّة حقيقيّة، وهو وجود وموجوديّة الباري تعالى، فلا وجود ولا موجود غيره. ولكن هذا الوجود والموجود الواحد الشخصي الذي هو وجود الحقّ تعالى، له مظاهر وشؤون وتجلّيات، وليست خارجة عن وجوده الشخصي، وليس لها وجود خاصّ بها، بل هي آيات له تعالى من قبيل الظلّ بالنسبة إلى الشاخص ومن قبيل العكوس في المرايا، فليست هناك مراتب مشكّكة ومتعدّدة في الوجود، بل إذا كان هناك تفاوت وتشكيك في مراتب المخلوقات، فهو تشكيك وتفاوت في المظاهر والتجلّيات والشؤون المتعلّقة بحقيقة الوجود الشخصيّة. فالوجود واحد شخصيّ، والمظاهر متفاوتة مشكّكة.

والاختلاف بين هذا القول وبين القول الخامس وهو التفسير الذي اختاره الحكيم السبزواري لنظريّة التشكيك من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ الوجود بناءً على القول الخامس كثير ومتعدّد بتعدّد المراتب الوجوديّة وتفاوتها، ولكن بناءً على هذا القول السابع يكون الوجود واحداً شخصياً والكثرة في المظاهر والتجلّيات.

الجهة الثانية: أنّ التشكيك والتفاوت بناءً على القول الخامس إنّما يحصل في مراتب الوجود المتكثّرة، ولكنّه يحصل في الشؤون والمظاهر والتجلّيات بناءً على هذا القول السابع.

ثمّ إنّ الفرق بين هذا القول الأخير وبين القول الأوّل المتقدّم إنّما هو من جهة الإيمان فيه بالعوالم الإمكانيّة المخلوقة الغيبيّة منها والمشهودة لنا، وأنّها آيات ومظاهر لوجود الحقّ تعالى، فلا يلازم من الاعتقاد به إنكار الكتب والرسالات والشرائع السماويّة ونحو ذلك، وهذا بخلاف ما سبق في القول الأوّل، حيث يرى أصحاب هذا القول أنّ ما سوى الوجود الواحد الشخصي للحقّ تبارك وتعالى عبارة عن أمور وهميّة، وهي من قبيل ثانية ما يراه الأحول.

وأمّا بالنسبة إلى الفرق بين هذا القول وبين التفسير الذي اخترناه لنظريّة التشكيك في القول السادس فواضح؛ باعتبار الإيمان بكثرة الوجود والموجود بناءً على التفسير الذي ذكرناه، والإيمان بوحدة الوجود والموجود وحدة شخصيّة بناءً على هذا القول السابع.

أمّا الدليل الذي أقاموه لإثبات هذا القول، فقد ذكروا أدلّة كثيرة، وقع أكثرها محلّاً للنقاش والردّ، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محلّه من مباحث العرفان النظريّ، ولكن بنحو الإجمال نقول بما يتناسب مع المقام:

• تارة يكون دليلهم لإثبات هذا القول عبارة عن المشاهدة والكشف الحاصل للعارف من خلال السير والسلوك العملي، حيث يدّعي العارف أنّه قد توصّل بسيره وسلوكه إلى حقيقة أنّه لا يرى ولا يشاهد في الوجود إلّا وجود الحقّ تبارك وتعالى.

ولكن من الواضح أنّ وحدة الشهود لا تثبت لنا وحدة الوجود التي نحن بصدد الحديث عنها، لأنّ وحدة الشهود وعدم المشاهدة والوجدان لما سوى الله تعالى أعمّ من وحدة الوجود وعدم وجود ما سواه تعالى، فقد يكون ما سواه موجوداً ولكنّ العارف لم يشاهده لكونه عين الفقر والحاجة والارتباط بالواجب تعالى، فيكون موجوداً، ووجوده من قبيل المعاني الحرفيّة القائمة والمتقوّمة بغيرها، ولذلك لم يشاهده العارف. إذن كون العارف لا يرى غير الله تعالى أمر، وكون ما سوى الله غير موجود أمر آخر، يفتقر نفيه إلى دليل وبرهان غير دعوى المشاهدة.

بعبارة أخرى: إنّ وحدة الشهود ـ التي هي أعمّ من وحدة الوجود ـ مرتبطة بالمقام العملي المرتبط بشخص العارف، فقد لا يرى من خلال سيره وسلوكه العملي سوى الحقّ تعالى، لغلبة وجود الحقّ عليه. وأمّا وحدة الوجود ـ التي هي محلّ بحثنا ـ فهي مرتبطة بالحكمة النظريّة، فلا تثبت للغير إلّا بالبرهان والدليل

العقلي، وهذا هو معنى قولهم: (إنّ عدم الوجدان أعمّ من عدم الوجود).

نعم، لو كان العارف معصوماً بالعصمة المطلقة ـ كالأنبياء والأوصياء ـ فإنّ عدم وجدانه لشيء من الأشياء في مقام شهوده ومكاشفاته الإلهيّة يساوي ويساوق عدم وجوده، وهذا أمر آخر مرتبط بالنبوّات والمقامات الإلهيّة، وهو خارج عن محلّ البحث.

والحاصل: أنّ وحدة شهود العارف ليست دليلاً على وحدة الوجود.

• وتارة أخرى يكون دليلهم لإثبات هذا القول النصّ الشرعي القطعي السند والدلالة[1]، ونحن نعتقد أنّه لا توجد لدينا أدلّة نقليّة شرعيّة كهذه، دالّة بالقطع واليقين على وحدة الوجود الشخصيّة بالمعنى الذي ذكروه، حيث لم نجد بحسب تتبعّنا نصوصاً شرعيّة قطعيّة السند والدلالة، دالّة على ذلك المعنى. وأمّا النصوص الشرعيّة التي يستشهدون بها في هذا المجال، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾ (القمر: ٥٠)، وقوله تعالى: ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰه إِنّ اللّٰه وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ١١٥)، وغير ذلك من النصوص، فإنّ جميعها ليست صريحة في المعنى الذي يريدونه، بل يمكن توجيهها وفهمها بما يتناسب مع الإيمان بكثرة الوجود والموجود، والحديث في ذلك موكول إلى البحوث التفسيريّة والكلاميّة.

• وتارة ثالثة يُستدلّ لإثبات ذلك بالدليل والبرهان العقلي، ولعلّ أهمّ دليل عقليّ ذكروه لإثبات الوحدة الشخصيّة للوجود بالمعنى المذكور، هو دليل عدم

---

(١) من الواضح أنّ مثل هذه المسألة الأساسيّة التي تحدّد الرأي الصائب في مسألة التوحيد والتي هي أصل أصول الدين، لا يكفي في إثباتها جمع الشواهد والمؤيّدات والقرائن، التي لا تعطي غالباً إلّا الاطمئنان بالنتيجة، فإنّ هذا لا ينفع في المقام، وإن كان ينفع في بعض الأمور الاعتقادية الفرعية التفصيلية. فلابدّ في المقام من تحصيل النصوص الشرعية القطعيّة السند والدلالة. وكذلك نقول في اطمئنان العارف.

تناهي وجود الحقّ تبارك وتعالى، فعدم تناهي وجود الحقّ تعالى يثبت استحالة أن يكون هناك وجود آخر في قبال وجوده تعالى، وإلّا لكان متناهياً ومحدوداً بقدر ما يقابله ويغايره من الوجود، ولو كان وجوداً إمكانيّاً محتاجاً ومفتقراً إليه، فاللاتناهي في الوجود بالنسبة إلى الحقّ تعالى لا يترك مجالاً لأيّ وجود آخر، سواءً كان في عرضه وشريكاً له في الوجود، أم كان في طوله ومخلوقاً له قائماً به. ويمثّلون لذلك بالبحر إذ كان غير متناهي الحدود في دائرة الكرة الأرضيّة، فإنّه لا يترك مجالاً لوجود أيّ نهر من الأنهار، وإن كانت صغيرة مفاضة منه، ولو كان هناك بحر في عرضه أو نهر في طوله، فلابدّ أن يفرض متناهياً بمقدار ما يقابله.

لكنّنا نعتقد أيضاً بعدم تماميّة هذا الدليل لإثبات المطلوب؛ إذ يمكن أن يفرض هناك وجودات متكثّرة في دائرة ومحوطة ذلك الوجود غير المتناهي، بنحوٍ يكون ذلك الوجود اللامتناهي محيطاً بتلك الوجودات المتكثّرة المتقوّمة الوجود به.

وتحقيق ذلك موكول إلى محلّه من مباحث العرفان النظريّ.

ثمّ إنّ هناك أدلّة عقليّة أخرى ذكروها لإثبات الوحدة الشخصيّة للوجود، ولكن جميعها غير تامّة وأكثرها مبتلاة بالمصادرة على المطلوب، والبحث في ذلك أيضاً موكول إلى مباحث العرفان النظريّ.

وأمّا حصول القطع لدى العارف بالوحدة الشخصيّة للوجود، اعتماداً على مجموع تلك الشواهد والأدلّة، فهي مسألة شخصيّة ذاتيّة ترتبط بذات العارف، ويكون قطعه قطعاً ذاتيّاً، لا يعتمد على مبرّرات موضوعيّة، فلا يمكن إلزام الآخرين به، ولا يلزم من إنكاره أيّ تناقض منطقي، أو مخالفة لبرهان عقليّ قطعيّ.

ونحن لدينا تأمّل يرتبط بالجانب التصوّري لهذا القول، حيث لم يتّضح لنا الفارق التصوّري الحقيقي بين القول بكثرة الوجودات وتعدّدها وتفاوتها بالوجود تفاوتاً تشكيكيّاً، وبين القول بوحدة الوجود الشخصيّة وكثرة المظاهر والتجلّيات وتتفاوت تفاوتاً تشكيكيّاً خصوصاً مع لحاظ أنّ أصحاب كلا

القولين يؤمنون بأنّ هناك عالماً مخلوقاً وراء وجود ذات الباري تبارك وتعالى ثمّ إنّ هنا يحقّ لنا أن نتساءل بأنّ تلك المظاهر والتجلّيات هل هي موجودة أم معدومة؟ ولا يخرج عن طرفي النقيضين شيء من الأشياء، فالمظاهر والتجلّيات إمّا أن تكون موجودة أو معدومة.

فلابدّ أن يرجع هذا القول السابع إلى واحد من الأقوال السابقة، ولا نستطيع أن نتصوّره قولاً مستقلّاً في قبالها. وأمّا ما قد يقال: من أنّ المظاهر والتجلّيات لاهي وجود ولا هي عدم، وإنّما هي مظهر الوجود وتجلّيه، فهو كلام غائم المعنى وغير متصوّر، بل يلزم منه إمّا ارتفاع النقيضين، أو القول بالحال أو الواسطة بين الوجود والعدم، وكلّ ذلك باطل، بديهيّ الاستحالة.

ولعلّ عدم التمييز هذا بين الوجودات التشكيكيّة والمظاهر والشؤون التشكيكيّة من الناحية التصوّريّة، هو الذي دفع المصنّف للتعبير عن أحدهما بالآخر في المقام، حينما قال: «وسنقيم البرهان القطعي على أنّ الوجودات وإن تكثّرت وتمايزت، إلّا أنّها من مراتب تعيّنات الحقّ الأوّل، وظهورات نوره وشؤونات ذاته» مع أنّه بصدد «إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة»[١]، ولعلّ هذا أيضاً هو الذي دفع الحكيم السبزواري إلى القول بأنّ التشكيك في حقيقة الوجود والإيمان «بوحدة الوجود والموجود في عين كثرتها» هو مذهب المصنّف والعرفاء الشامخين؛ حيث لم يتصوّر ـ بحسب الظاهر ـ الفرق بين كثرة الوجود التشكيكيّة وبين كثرة المظاهر.

إذن نحن نعتقد أنّ الاختلاف في التعبير ليس إلّا. فالوجودات تعبيرٌ فلسفيّ، والمظاهر والشؤون تعبيرٌ عرفانيّ، والآيات تعبيرٌ قرآنيّ، والمعنى المقصود واحد.

وأمّا تمثيلهم للمظاهر والتجلّيات بالصورة المرآتيّة بالنسبة إلى ذي الصورة،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٧١.

كما في صورة زيد المنعكسة في المرآة، من أنّها هي هو وليست هو، فكذلك المظاهر، فإنّه أيضاً تمثيل غير موفّق؛ لأنّ للصورة المرآتيّة وجوداً مغايراً لوجود ذي الصورة، فوجود زيد مغاير لوجود صورته المنعكسة في المرآة، وإن كان في الصورة المرآتيّة قابليّة الحكاية عن ذي الصورة؛ وذلك باعتبار التماثل في الهيئة والشكل المنعكس في المرآة لزيد. وهذا ما نقوله أيضاً بالنسبة إلى الوجودات الإمكانيّة. فوجود عالم الإمكان بشراشره آية لوجود الحقّ تعالى، ويحكي صفاته وكمالاته ذاته المقدّسة. فموجوديّة الشيء لا تتنافى مع كونه آية ومظهراً لموجود آخر، كما يقال ذلك في الوجود الذهنيّ والوجود الخارجي.

هذه هي أهمّ الأقوال في مسألة وحدة حقيقة الوجود أو كثرتها، وقد ذهب إلى كلّ واحد منها طائفة من العرفاء أو الحكماء أو المتكلّمين كما أشرنا.

(٤) الرأي الفقهي تجاه أقوال الوحدة والكثرة في حقيقة الوجود

ذكرنا في مطلع التنبيه السابق أنّ مسألة وحدة حقيقة الوجود أو كثرتها والأقوال والآراء المطروحة فيها، ذات أبعاد مهمّة في تحديد الرؤية الكونيّة وترتبط ببعض البحوث العقائديّة والإيمانيّة، وأهمّها عقيدة التوحيد، التي هي الأصل الأوّل والأساس بالنسبة إلى دائرة المسائل الاعتقاديّة. ومن هذه الناحية ارتبطت هذه المسألة ببعض البحوث الفقهيّة، حيث تعرّض الفقهاء إلى تحديد الرأي الفقهي تجاه كلّ واحد من تلك الأقوال وأصحابه المؤمنين به، وأنّ من يؤمن مثلاً بالوحدة الشخصيّة للوجود هل يُحكم بكفره أم لا؟

هذا ما تعرّض له الفقهاء في مبحث الإيمان والكفر من كتاب الطهارة والنجاسة، والبحث في ذلك وتحقيقه موكول إلى هذا الموضع من المباحث الفقهيّة، ولكن نشير فيما يلي إلى بعض تلك الأقوال، مع ذكر بعض التعليقات والإشارات الموجزة عليها:

١. رأي السيّد محسن الحكيم

بعد أن أورد السيّد الحكيم في مستمسكه كلام السبزواري في حاشيته على الأسفار، من أنّ القول بوحدة الوجود والموجود جميعاً مذهب بعض الصوفيّة، وأنّ هذا هو التوحيد الخاصّي[1]، قال في التعليق على كلامه: «حسن الظنّ بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاصّ، والحمل على الصحّة المأمور به شرعاً، يوجبان حمل هذه الأقوال على خلاف ظاهرها، وإلّا فكيف يصحّ على هذه الأقوال وجود الخالق والمخلوق، والآمر والمأمور، والراحم والمرحوم؟!»[2].

فهو قدس سره قد فهم من ظاهر كلامهم نفي الكثرة والتعدّد والإيمان بالوحدة الشخصيّة، التي لا تنسجم مع أيّ نحو من أنحاء التعدّد والإثنينيّة، لا في الوجود ولا في المظاهر والتجلّيات، وهذا إنّما ينسجم مع القول الثاني الذي أوردناه سابقاً عن بعض الصوفيّة. ولكن هناك قول آخر في تفسير الوحدة الشخصيّة لحقيقة الوجود، وهو القول السابع الذي بيّناه سابقاً، حيث يؤمن أصحابه بكثرة المظاهر والآيات والتجلّيات، وهي عوالم وراء عالم الوجود الواحد الشخصي للحقّ تعالى. وهو قول يحفظ جانب الإثنينيّة والمغايرة بين الخالق والمخلوق والآمر والمأمور والراحم والمرحوم من دون أيّ إشكال. فإشكاله قدس سره على ظاهر كلامهم إنّما يرد على الوحدة الشخصيّة بالمعنى الوارد في القول الأوّل، دون ما ورد في القول السابع. ومع ذلك كلّه، فهو قد نبّه قدس سره على ضرورة عدم التسرّع في الحكم على بعض الأكابر أو العرفاء من الصوفيّة الذين تبنّوا فكرة الوحدة الشخصيّة لحقيقة الوجود، وأنّه لابدّ من حملها على

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٧١.

(٢) **مستمسك العروة الوثقى**، فقيه العصر آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم الطبعة الرابعة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف: ج١ ص٣٩١.

خلاف ظاهرها الذي يفهم منه إنكار جميع العوالم الإمكانيّة. وهذه نقطة هامّة جدّاً ومنهجيّة، توضّح كيفيّة التعامل مع أفكار وأبحاث الآخرين، الذين قد يخالفون الباحث في الرأي والفكر والعقيدة.

٢. رأي السيّد الخوئي

استعرض السيّد الخوئي قدس سره أيضاً الأقوال في المسألة في الموضع ذاته من العروة، وقد ذكر ذلك بشيء من التفصيل، ونحاول فيما يلي إيراد عبارته المرتبطة بالمقام، مع بيان ما قد يرد عليها من الملاحظات طبقاً لما تقدّم من تفصيل الأقوال في حاشية هذا الكتاب. قال في التنقيح: «القائل بوحدة الوجود إن أراد أنّ الوجود حقيقة واحدة، ولا تعدّد في حقيقته، وأنّه كما يطلق على الواجب كذلك يطلق على الممكن، فهما موجودان وحقيقة الوجود فيهما واحدة، والاختلاف إنّما هو بحسب المرتبة، لأنّ الوجود الواجبي في أعلى مراتب القوّة والتمام، والوجود الممكني في أنزل مراتب الضعف والنقصان، وإن كان كلاهما موجوداً حقيقة، وأحدهم خالق للآخر وموجد له، فهذا في الحقيقة قول بكثرة الوجود والموجود معاً. نعم، حقيقة الوجود واحدة، فهو ممّا لا يستلزم الكفر والنجاسة بوجه، بل هو مذهب أكثر الفلاسفة، بل ممّا اعتقده المسلمون وأهل الكتاب، ومطابق لظواهر الآيات والأدعية، فترى أنّه عليه السلام يقول: «**أنت الخالق وأنا المخلوق، وأنت الرب وأنا المربوب**» وغير ذلك من التعابير الدالّة على أنّ هناك موجودين متعدّدين، أحدهما موجد وخالق للآخر. ويعبّر عن ذلك في الاصطلاح بالتوحيد العامّي[1].

---

(١) في الحقيقة ما ذكره قدس سره في هذه العبارة إنّما ينسجم مع نظريّة التشكيك الخاصّي، والتي بيّناها في القول الخامس مفصّلاً، وقد عبّر عنها الحكيم السبزواري في حاشيته المتقدّمة (بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتها)، وقد أطلق عليه اصطلاح توحيد أخصّ الخواصّ، وأمّا التوحيد العامّي فهو ما أوضحناه في القول الثالث، وأنّ كثرة الوجود

وإن أراد من وحدة الوجود ما يقابل الأوّل، وهو أن يقول بوحدة الوجود والموجود حقيقةً، وأنّه ليس هناك في الحقيقة إلّا موجودٌ واحد، ولكن له تطوّرات متكثّرة واعتبارات مختلفة، لأنّه في الخالق خالق وفي المخلوق مخلوق، كما أنّه في السماء سماء وفي الأرض أرض، وهكذا. وهذا هو الذي يقال له توحيد خاصّ الخاصّ.

وهذا القول نسبه صدر المتألّهين إلى بعض الجهلة من المتصوّفين، وحكى عن بعضهم أنّه قال: «ليس في جبّتي سوى الله» وأنكر نسبته إلى أكابر الصوفيّة ورؤسائهم، وإنكاره هذا هو الذي يساعد الاعتبار[1]؛ فإنّ العاقل كيف يصدر

والموجود فيه كثرة حقيقية، من دون أن ترجع الكثرة إلى أيّ نحوٍ من أنحاء الوحدة، هذا بحسب ما فهمه الحكيم السبزواري من التوحيد العامّي. نعم، بناءً على ما أوضحناه في القول السادس تفسيراً لنظريّة التشكيك الخاصّي، يمكن أن ينسجم التشكيك في حقيقة الوجود مع التوحيد المنسوب إلى العامّة، حيث إنّ معناه أنّ الكثرة حقيقية، وليست هي كثرة في عين الوحدة، وإن كانت جميع مراتب الوجود المتفاوتة مشتركة في سنخ وكنه حقيقة الوجود، حيث تطلق حقيقة الوجود في الواقع الخارجيّ على الوجود الإمكاني كما تطلق على الوجود الواجبي، فكلّ منهما وجود حقيقة، فنتيجته حينئذٍ ما ذكره السيّد الخوئي قدس سره.

(١) يرد على ما ذكره عدّة أمور:

١. قوله: «ليس هناك في الحقيقة إلّا موجود واحد، ولكن له تطوّرات متكثّرة» مرتبط بالقول السابع الذي بيّناه في الشرح، وأنّ حقيقة الوجود واحدة شخصية، ولها مظاهر وتجلّيات متكثّرة ومتفاوتة بنحو التشكيك الخاصّي، وهذا هو توحيد أخصّ الخواص في نظر صدر المتألّهين، وهو الذي تبنّاه في المقام، وسوف يثبته في البحوث اللاحقة، ولم ينسبه إلى الجهلة من الصوفيّة.

٢. قوله: «لأنّه في الخالق خالق وفي المخلوق مخلوق، كما أنّه في السماء سماء وفي الأرض

أرض» معناه: أنّ الوجود في مرتبة الخالق وواجب الوجود خالق، وفي مرتبة الممكنات والمخلوقات مخلوق، وهو في السماء سماء وفي الأرض أرض، وهذه هي الكثرة التي لا ترجع إلى وحدة حقيقيّة، والتي بيّناها في القول الثالث، وهذا هو الذي يسمّى بالتوحيد العامّي الذي ذكره الحكيم السبزواري، وليس هو توحيد خاصّ الخاصّ كما ذكر السيّد الخوئي. نعم، قد ترجع عبارته هذه إلى التفسير الذي نحن ذكرناه لحقيقة التشكيك، وهو أيضاً يرجع كما بيّنا إلى الكثرة الحقيقيّة المذكورة في التوحيد العامّي، وليس هو توحيد خاصّ الخاصّ.

٣. قوله: «وهذا القول نسبه صدر المتألّهين إلى بعض جهلة المتصوّفين». قد تقدّم سابقاً بيان أنّ القول الذي نسبه صدر المتألّهين إلى بعض الجهلة من المتصوّفين هو قولهم بأنّ الكثرة حقيقيّة، والوحدة اعتباريّة محضة، وذات الحقّ تعالى عين المظاهر والتجلّيات المتكثرة، فالحقّ تعالى مجموع تلك المظاهر المتفاوتة، وليس له وجودٌ واحدٌ حقيقيّ غير ذلك المجموع، وقد ذكرنا قوله سابقاً في **كتاب الأسفار**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٤٥، فلاحظ. وليس هذا القول هو توحيدٌ خاصّ، حيث لم يطلق عليه أحد هذا الاصطلاح. بل إنّ صدر المتألّهين قد سفّه هذا القول في مبحث إثبات التكثّر في الحقائق الإمكانيّة من هذا الكتاب، وأثبت الوحدة الشخصيّة لحقيقة الوجود بالمعنى الذي يختاره، حيث يقول: «إنّ أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم، ظنّوا أنّه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصّي في حقيقة الوجود بما هو موجود وحدة شخصيّة. إنّ هويّات الممكنات أمور اعتباريّة محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها، إلّا بحسب الاعتبار، حتّى إنّ هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرّحوا بعدميّة الذوات الكريمة القدسيّة، والأشخاص الشريفة الملكوتيّة، كالعقل الأوّل وسائر الملائكة المقرّبين وذوات الأنبياء والأولياء» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٣١٨ـ ٣١٩.

إذن صدر المتألّهين يصرّح بأنّ التوحيد الخاصّي لا يستلزم ما يتبنّاه الجهلة من الصوفيّة، سواء كان ما يتبنّونه هو كون وجود الحقّ تعالى عين المظاهر والهويّات الإمكانيّة المتكثّرة كما هو الحال في القول الثاني المتقدّم في الشرح، أم كانوا يتبنّون الوحدة الحقيقيّة، والكثرة

الاعتباريّة، بمعنى أنّ ما سوى الله تعالى أوهام وخيالات محضة، وهي من ثانية ما يراه الأحول، على كلا التقديرين يكون كلامهم خارجاً عن دائرة التوحيد الخاصّي. وسيأتي تحقيق هذه النقطة بشيء من التفصيل في المبحث المشار إليه، وهو مبحث التكثّر في الحقائق الإمكانيّة، وقد سبق ذكر موضعه من هذا الكتاب.

والحاصل: أنّ هناك قولين منسوبين إلى بعض الصوفيّة، وقد أنكر صدر المتألّهين نسبتهما إلى أكابر الصوفيّة:

١. القول بالكثرة الحقيقيّة والوحدة الاعتباريّة المحضة، وأنّ ذات الحقّ تعالى عين المظاهر والهويات الإمكانيّة، وليست شيئاً وراء ذلك، وهذا هو القول الثاني الذي تقدّم توضيحه في الشرح. وهذا القول هو الذي نسبه صدر المتألّهين إلى بعض الجهلة من المتصوّفين المقلّدين، ووصفه بأنّه «كفر فصيح وزندقة صرفة، لا يتفوّه به من له أدنى مرتبة من العلم، ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفيّة ورؤسائهم افتراءٌ محض وإفك عظيم» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج١ ص٣٤٦. وهذا القول لم يطلق عليه اصطلاح خاصّ الخاصّ في كلمات أحد من الحكماء والعرفاء.

٢. القول بالوحدة الحقيقيّة والكثرة الاعتباريّة المحضة، وأنّ كلّ ما سوى الله تعالى وهْم وخيال صرف، وأنّه من قبيل ثانية ما يره الأحول.

وقد أنّكر صدر المتألّهين ذلك بقوله: «فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟» ثمّ نزّه علماء الصوفيّة عن هذا القول بقوله: «وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفيّة أنّ الممكنات أمور اعتباريّة أو انتزاعيّة عقليّة، ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممّن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف».

وما يفهمه الجمهور هو ما ذكره بقوله: «إنّ هويّات الممكنات أمور اعتباريّة محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها، إلّا بحسب الاعتبار» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج٢ ص٣١٩.

وهذا القول الثاني هو الذي أطلق عليه الحكيم السبزواري اصطلاح خاصّ الخاصّ. وما ذكره السيّد الخوئي في عبارته مخالف لكلا القولين، وليس هو المنسوب إلى جهلة الصوفيّة في كلام صدر المتألّهين، وما أنكر صدر المتألّهين نسبته إلى أكابر الصوفيّة غير ما أورده

منه هذا الكلام؟ وكيف يلتزم بوحدة الخالق ومخلوقه، ويدّعي اختلافهما بحسب الاعتبار؟

وكيف كان، فلا إشكال في أنّ الالتزام بذلك كفر صريح وزندقة ظاهرة، لأنّه إنكار للواجب والنبي ﷺ حيث لا امتياز للخالق عن المخلوق حينئذ، إلّا بالاعتبار، وكذا النبي ﷺ وأبو جهل ـ مثلاً ـ متّحدان في الحقيقة على هذا الأساس، وإنّما يختلفان بحسب الاعتبار.

وأمّا إذا أراد القائل بوحدة الوجود أنّ الوجود واحد حقيقةً ولا كثرة فيه من جهة، وإنّما الموجود متعدّد، ولكنّه فرّق بيّن موجوديّة الوجود وبين موجوديّة غيره من الماهيّات الممكنة، لأنّ إطلاق الموجود على الوجود من جهة أنّه نفس مبدأ الاشتقاق، وأمّا إطلاقه على الماهيّات الممكنة، فإنّما هو من جهة كونها منتسبة إلى الموجود الحقيقي الذي هو الوجود، لا من أجل أنّها نفس مبدأ الاشتقاق، ولا من جهة قيام الوجود بها ـ إلى أن يقول ـ وهذا القول منسوب إلى أذواق المتألّهين، فكأنّ القائل به بلغ أعلى مراتب التألّه، حيث حصر الوجود بالواجب سبحانه، ويسمّى هذا توحيداً خاصّيّاً... وهذا المدّعى وإن كان أمراً باطلاً في نفسه؛ لابتنائه على أصالة الماهيّة ـ على ما تحقّق في محلّه ـ وهي فاسدة، لأنّ الأصيل هو الوجود. إلّا أنّه غير مستتبع لشيءٍ من الكفر والنجاسة والفسق[1].

السيّد الخوئي، كما أنّ مفاد عبارة السيّد الخوئي التوحيد العامّي، وليس هو توحيد خاصّ الخاصّ.

(١) لأنّه لابدّ من المحافظة على الاثنينيّة والكثرة في الوجود، فالقول الذي يكون مستتبعاً للكفر والنجاسة، هو الذي يؤمن أصحابه بوحدة الوجود الحقيقيّة المحضة، وينكرون جميع جوانب وجهات التعدّد والكثرة في الوجود والتحقّق والثبوت، لأنّه في نظر هؤلاء الفقهاء يلزم القول بالوحدة بين الخالق والمخلوق، وهو كفر صريح. وأمّا سائر الأقوال

بقي هناك احتمال آخر، هو ما إذا أراد القائل بوحدة الوجود وحدة الوجود والموجود في عين كثرتهما، فيلتزم بوحدة الوجود والموجود، وأنّه الواجب سبحانه، إلّا أنّ الكثرات ظهورات نوره وشؤونات ذاته، وكلّ منها نعت من نعوته ولمعة من لمعات صفاته، ويسمّى ذلك عند الاصطلاح بتوحيد أخصّ الخواصّ، وهذا هو الذي حقّقه صدر المتألّهين، ونسبه إلى الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين، قائلاً: «الآن حصحص الحقّ واضمحلّت الكثرة الوهميّة وارتفعت أغاليط الأوهام»[1]، إلّا أنّه لم يظهر لنا إلى الآن حقيقة ما يريدونه من هذا الكلام. وكيف كان، فالقائل بوحدة الوجود بهذا المعنى الأخير أيضاً غير محكوم بكفره ولا بنجاسته ما دام لم يلتزم بتوالٍ فاسدة من إنكار الواجب أو الرسالة أو المعاد»[2][3].

الأخرى في هذه المسألة، التي تحافظ على جانب من جوانب التعدّد والكثرة والمغايرة بين الخالق والمخلوق، بين الله تعالى وبين عوالم الإمكان، فإنّها لا تستتبع الكفر والنجاسة، وإن كان بعضها في نفسه باطلاً وغير صحيح.

(١) انظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٠٠. وعبارته كالآتي: «ظهر أنّ لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحقّ، واضمحلّت الكثرة الوهميّة وارتفعت أغاليط الأوهام، والآن حصحص الحقّ وسطع نوره».

(٢) **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، السيّد أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، إيران، قم، ١٤١٨هـ: ج٣ ص٧٤ـ ٧٧.

(٣) قد وقع في كلامه قدس سره خلطٌ واضح بين نظريّة التشكيك الخاصّي التي مضمونها وحدة الوجود والموجود في عين كثرتها، والتي أشرنا إليها في القول الخامس، وبين نظريّة وحدة الوجود الشخصيّة وكثرة المظاهر والتجلّيات، والتي ذكرناها في القول السابع، فقوله قدس سره: «إذا أراد القائل بوحدة الوجود وحدة الوجود والموجود في عين كثرتهما» يشير إلى نظريّة التشكيك الخاصّي بتفسير الحكيم السبزواري، وهي التي تبنّاها صدر المتألّهين في أواسط

٣. رأي السيّد محمّد باقر الصدر

قال السيّد الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ في مقام تحقيق هذه المسألة من الناحية الفقهيّة: «لا شكّ في أنّ الاعتقاد بمرتبة من الثنائيّة، التي توجب تعقّل فكرة الخالق والمخلوق، مقوّم للإسلام؛ إذ بدون ذلك لا معنى لكلمة التوحيد. فالقول بوحدة الوجود إن كان بنحو يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائيّة فهو كفر، وأمّا إذا لم ير القائل تنافياً بين وحدة الوجود ومرتبة معقولة من الثنائيّة المذكورة، فلا كفر في قوله، ولو فرض ثبوت التنافي واقعاً.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ مفهوم الوجود المنتزع من الخارج، تارة يقال: بأنّ منشأ انتزاعه نفس ما يقع موضوعاً في القضيّة الحمليّة، التي يكون مفهوم الوجود محمولاً فيها، وهذا معناه القول بأصالة الماهيّة. وأخرى يقال: بأنّ منشأ انتزاعه حقيقةٌ وراء ذلك، وتكون الماهيّة بدورها منتزعةً عن تلك الحقيقة أيضاً، وهي سنخ حقيقة لو أمكن تصوّرها مباشرةً لكان ذلك مساوقاً للتصديق بوجودها وطارديّتها للعدم، وهذا قولٌ بأصالة الوجود. وعلى الأوّل لا إشكال في التكثّر؛ لتعدّد الماهيّات. وأمّا على الثاني، فتارة يقال: إنّ نسبة مفهوم الوجود إلى تلك الحقيقة نسبة الكليّ إلى الفرد، بنحوٍ تتكثّر الأفراد، أو نسبة العنوان إلى المعنون مع وحدته. فعلى الأوّل يكون مفهوم الوجود ذا مناشئ انتزاع متعدّد بعدد أفراده، وعلى الثاني تثبت وحدة حقيقة الوجود. وعليه فتارة يقال: بأنّ هذه الحقيقة

الطريق لسهولة التعليم، وقوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «فيلتزم بوحدة الوجود والموجود وأنّه الواجب سبحانه، إلّا أنّ الكثرات ظهورات نوره وشؤونات ذاته» يشير إلى القول السابع، وهي نظريّة وحدة الوجود الشخصيّة وكثرة المظاهر، وهذه النظريّة هي التي نسبها صدر المتألّهين إلى الأولياء والعرفاء، وتبنّاها في نهاية المطاف، والتي حصحص الحقّ عنها.

وهذا ذات الخلط الذي وقع فيه الحكيم السبزواري في حاشيته، كما نبّهنا على ذلك في الشرح.

مختصّة بالله تعالى، وأنّ موجوديّة غيره بالانتساب إليه، لا بوجدانه للحقيقة نفسها، وهذا قول بوحدة الوجود وتعدّد الموجود. وأخرى يقال: بأنّ تلك الحقيقة لا تختصّ بالواجب تعالى، بل كلّ الموجودات ذاقت طعمها، فهذا قول بوحدة الوجود والموجود[١].

وعليه فتارة يقال بفارق بين الخالق والمخلوق في صقع الوجود، نظير الفارق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في صقع الماهيّات.

وأخرى: يرفض هذا الفارق ويدّعى أنّه لا فرق بينهما إلّا بالاعتبار واللحاظ؛ لأنّ الحقيقة إن لوحظت مطلقة، كانت هي الواجب، وإن لوحظت مقيّدة، كانت هي الممكن. والاحتمال الأخير في تسلسل هذه التشقيقات هو الموجب للكفر، دون الاحتمالات السابقة، لتحفّظها على المرتبة اللازمة من الثنائيّة»[٢].

هذا هو الرأي الفقهي بنحو الإجمال، والبحث في هذه النقطة موكول إلى محلّه.

إشكال ودفع

تقدّم أنّ أحد الأقوال في المسألة هو وحدة الوجود وكثرة الموجود، وهي نظريّة الانتساب المنسوبة إلى المحقّق الدواني، والتي نسبها هو بدوره إلى ذوق المتألّهين. وقد أورد المصنّف على هذه النظريّة ثلاثة إشكالات تقدّم توضيحها. والحكيم السبزواري يرى بدواً أنّ هناك تنافياً بين الإشكال الأوّل والثالث، حيث فرض في الإشكال الأوّل أنّ ذات الواجب تعالى وجوداً لجميع الماهيّات، ممّا يعني أنّ لها وجودات حقيقيّة بوجود ذات الواجب، وأمّا في الإشكال الثالث

---

(١) أي إنّ حقيقة الوجود والموجود واحدة بحسب الفرض، ولكن جميع الموجودات تشترك في هذه الحقيقة، الواجبيّة منها وغيرها.

(٢) **بحوث في شرح العروة الوثقى**، السيّد محمّد باقر الصدر، مطبعة الآداب في النجف الاشرف: ج٣ ص٣١٦.

فقد فرض أنّ وجودات الماهيّات أمور اعتباريّة انتزاعيّة هي المسمّاة بالانتساب، وهما فرضان متنافيان كما هو واضح، فكيف يمكن فرض ابتناء نظريّة الانتساب على هذين الفرضين المتنافيين؟!

قال السبزواري: «ثمّ لا يخفى أنّ بين الإيراد الأوّل والثالث منافاة؛ إذ مبنى الأوّل على أنّ الوجود الواجبي وجود الأشياء، وبناءً الثالث على أنّ وجوداتها أمور اعتباريّة»[1].

ثمّ حاول أن يجيب عن ذلك بقوله: «ويمكن دفع التنافي بأن يقال: عباراتهم في دفع هذا المذهب مختلفة، فربّما يقولون: مناط موجوديّة الأشياء الانتسابات، وربّما يقولون: وجود زيد آلة زيد، فأحد الإيرادين على أحد القولين والآخر على الآخر فتأمّل»[2].

وحاصل ما أفاده: أنّ اختلاف الافتراض في الإشكالين يرجع إلى اختلاف أصحاب نظريّة وحدة الوجود وكثرة الموجود في تقريب نظريّتهم، فبعضهم جعل مناط الموجوديّة للماهيّات نفس الانتسابات إلى الوجود الواحد الشخصي، فتكون وجوداتها أموراً اعتباريّة انتزاعيّة، كما هو مبنى الإيراد الثالث، وبعضهم جعل في تقريب النظريّة ذات الواجب الواحد الشخصي وجوداً لجميع الماهيّات، فيكون وجودها حقيقةً هو الوجود الواجبي، كما هو مبنى الإيراد الأوّل، ويمكن مع ذلك دفع التنافي الذي ذكره السبزواري من وجهين آخرين:

١. ما ذكرناه سابقاً في تقريب الإشكالات، من أنّ الإشكال الأوّل يبتني على فرض النسبة الاتّحاديّة، والإشكال الثالث يبتني على فرض النسبة التعلّقيّة المقوليّة الواقعة في الهليّات المركّبة، فمع اختلاف الافتراض في النسبة تعدّدت

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٧٣، الحاشية رقم (١).

(٢) المصدر السابق.

الإشكالات.

٢. إنّ الكلام في الإشكال الأوّل يدور حول الوجود الحقيقي، وأنّ وحدته الشخصيّة مع فرض تعدّد الموجود المنتسب إليه بالنسبة الاتّحاديّة يلزم منه كون الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيّات. وأمّا الكلام في الإشكال الثالث، فيدور حول الوجود الأعمّ من الحقيقي والانتزاعيّ الاعتباري، وهنا أشكل المصنّف بلزوم تعدّد الوجود مضافاً إلى تعدّد الموجود، إذ يلزم تعدّد الوجود الانتزاعيّ الذي يعبّر عنه في هذه النظريّة بالانتساب.

فالملحوظ في الإشكال الأوّل الوجود الحقيقي فحسب، لا الأعمّ من الحقيقي والانتزاعي، والملحوظ في الإشكال الثالث الوجود الأعمّ من الحقيقي والانتزاعي، فلا تنافي بينهما؛ إذ لم يفرض في الأوّل وحدة الوجود الأعمّ من الحقيقي والانتزاعي، كي يتنافى مع الفرض في الثاني، ولم يفرض في الثاني تعدّد الوجود الحقيقي وكثرته، كي يتنافى مع الأوّل، الذي افترض فيه وحدة الوجود الحقيقي.

النسبة الإشراقيّة في الوجود والماهيّة

ذكر صدر المتألّهين في إشكاله الثاني على نظريّة الانتساب، بأنّ الماهيّات لا يمكن أن تنتسب ذواتها إلى الحقّ الأوّل بالنسبة الإشراقيّة، بأن تكون ذواتها عين التعلّق والارتباط بالحقّ تعالى، وهذا بخلاف الوجودات، حيث يمكن فرض ذلك بالنسبة إليها، وهذا ما نصّ عليه بقوله: «إنّ حقائقها [أي الماهيّات] ليست عبارة عن التعلّق بغيرها، فإنّ كثيراً ما نتصوّر الماهيّات ونشكّ في ارتباطها إلى الحقّ الأوّل وتعلّقها به تعالى، بخلاف الوجودات»[1].

ولكنّنا نعتقد ـ اعتماداً على ما اخترناه في تفسير أصالة الوجود ـ أنّ كلامه هذا يتضمّن خلطاً بين المفهوم والمصداق، وبين الحمل الأوّلي والحمل الشائع،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٧٤.

فإن كان حديثه في المفهوم والحمل الأوّلي، فكما أنّ مفهوم الماهيّة لا تعلّق ولا نسبة اشراقيّة فيه إلى وجود الحقّ الأوّل تعالى، فكذلك مفهوم الوجود. وإن كان حديثه في المصداق والحمل الشائع ـ كما هو ظاهر كلامه ـ فكما أنّ الوجود متعلّق الذات بالحقّ الأوّل ومضاف إليه بالإضافة الاشراقيّة، فكذلك الماهيّات التي هي نحو الوجود الخاصّ، على ما نراه في حقيقة الماهيّة في الخارج، فإنّها أيضاً عين الإضافة والتعلّق والارتباط بالحقّ تعالى.

والتمييز بين الوجود والماهيّة في هذه النقطة لا يخلو من خلط بين المفهوم والمصداق، والحمل الأوّلي والشائع.

الفصل الثامن

في مساوقة الوجود للشيئيّة

القول الأوّل: شيئيّة الماهيّات المعدومة (الثابتات الأزليّة)

القول الثاني: (الحال) ومعلوميّة الذوات بالصفات

القول الثالث: تنزيه الذات الإلهيّة عن التسمية باسم المفعول

إنّ جماعةً من الناسِ ذهبوا إلى أنّ الوجودَ صفةٌ يتجدّدُ على الذاتِ التي هي ذاتٌ في حالتَي الوجودِ والعدم، وهذا في غايةِ السخافةِ والوهنِ؛ فإنّ حيثيّةَ الماهيّةِ وإنْ كانتْ غيرَ حيثيّةِ الوجود، إلّا أنّ الماهيّةَ ما لمْ توجدْ لا يمكنُ الإشارةُ إليها بكونِها هذه الماهيّة، إذ المعدومُ لا خبرَ عنه إلّا بحسبِ اللفظِ، فالماهيّةُ ما لمْ توجَدْ لا تَكونُ شيئاً منَ الأشياءِ حتّى نفس ذاتِها، لأنّ كونَها نفسَ ذاتِها فرعُ تحقّقِها ووجودِها، إذْ مرتبةُ الوجودِ متقدّمةٌ على مرتبةِ الماهيّةِ في الواقع، وإنْ كانتْ متأخّرةً عنها في الذهن، لأنّ ظرفَ اتّصافِ الماهيّةِ بالوجودِ هو الذهنُ كما علِمتَ. والموصوفُ من حيث إنّه موصوفٌ، متقدّمٌ على الصفةِ في ظرفِ الاتّصاف. فاحتفظْ بذلكَ فإنّه نفيس.

وقالوا أيضاً: إنّ الصفاتِ ليستْ موجودةً ولا معدومةً، ولا مجهولةً ولا معلومةً، بل المعلومُ هو الذاتُ بالصفةِ، والصفةُ لا تُعلَمْ؛ وسَلَّموا أنّ المحالَ منفيٌّ، وأنّه لا واسطةَ بين النفي والإثبات.

وربّما أثبتوا واسطةً بينَ الموجودِ والمعدومِ، حتّى يُقالَ «الثابتُ» على بعضِ المعدومِ وهو المعدومُ الممكن، وعلى نفسِ الوجودِ، وعلى أمرٍ ليس بموجودٍ ولا معدومٍ عندهمْ ممّا سمّوهُ حالاً؛ وكأنّ هذه الطائفةَ من الناسِ إمّا أنْ يكونَ غَرضُهم مجرّدَ اصطلاحٍ تَواضعوا عليهِ في التخاطب، وإمّا أنْ يكونوا ذاهلينَ عن الأمورِ الذهنيّةِ.

فإنْ عَنَوا بالمعدوم، المعدومَ في خارجِ العقل، جازَ أنْ يكونَ شيئاً ثابتاً في

العقلِ معدوماً في الخارج.

وإنْ عَنَوا غيرَ ذلكَ، كانَ باطلاً ولا خبرَ عَنه ولا بِه.

وممّا يوجبُ افتضاحَهم أنْ يقالَ لَهم: إذا كانَ الممكنُ معدوماً في الخارجِ، فوُجودُه هَل هو ثابتٌ أو منفيّ، فإنّه باعترافِهم لا يَخرُج الشيءُ من النفيِ والإثبات.

فإنْ قالوا: وجودُ المعدومِ الممكنِ منفيٌّ، وكلُّ منفيٍّ عندَهم ممتنعٌ، فالوجودُ الممكنُ يصيرُ ممتنعاً، وهو محال.

وإنْ قالوا: إنَّ الوجودَ ثابتٌ له، وكلُّ صفةٍ ثابتةٍ للشيءِ يجوزُ أنْ يوصفَ بها الشيءُ، فالمعدومُ يَصحُّ أنْ يوصفَ في حالةِ العدمِ بالوجود، فيكونُ موجوداً ومعدوماً معاً، وهو محال.

فإنْ مَنعوا اتّصافَ الشيءِ بالصفةِ الثابتةِ له، فالماهيّةُ المعدومةِ يجبُ أنْ لا يصحَّ أنْ يُقالَ لها: إنّها شيءٌ، فإنَّ الشيئيّةَ الثابتةَ لها وإنْ التزمَ أحدٌ على هذا التقديرِ بأنّهُ لا يصحُّ أنْ يوصفَ الشيءُ بأمرٍ ثابتٍ لهُ فَليسَ بشيءٍ، وقد قالَ بأنّه شيءٌ، وكذا الإمكان.

ثمَّ إنّهم كما اضطَرُّوا في كونِ الذواتِ مشتركةً في أنّها ذواتٌ إلى صفاتٍ تفترقُ بها، كذلك يضطرُّهم كونُ الصفاتِ غيرَ مختلفةٍ في أنَّها صفاتٌ إلى فرضِ قسمٍ ثالثٍ يفترقُ بها، ويَتمادى الأمرُ إلى غيرِ النهاية؛ ويتبيّنُ أنّه إذا لمْ يُعلَمْ الشيءُ لمْ يُعلمْ به الشيء، وتبيَّن عليهم أنَّ الصفةَ مخبرٌ عنها كما أنّ الذاتَ مخبرٌ عَنها.

ومِن هذا القبيلِ جماعةٌ أيضاً تحاشوا عنْ أنْ يقولوا إنّ الباريَ موجودٌ أو

معدومٌ، لكونِ اللفظِ على صيغةِ المفعولِ، يقدّسونه عن ذلك.

وما بحسبِ اللفظِ أمرٌ سهلٌ فيما يتعلّقُ بالعلومِ والمعارف، كيف؟ وجلُّ الألفاظِ المطلقةِ في وصفهِ ـ تعالى ـ بل كلُّها، إنّما المرادُ منها في حقِّ الباري ـ تعالى ـ معانٍ هي تكونُ أعلى وأشرفَ ممّا وُضعتْ الأسامي بإزائِها، فكما أنّ المرادَ من السَمعِ والبصرِ السائغَين إطلاقُهما بحسبِ التوقيفِ الشرعي عليهِ تعالى ليسَ معناهما الوضعيّ، لتقدُّسِه عن الجسميّةِ والآلةِ، فكذا العلمُ والقدرةُ والوجودُ والإرادةُ مَعانيها في حقّهِ تعالى أعلى وأشرفُ ممّا يَفهمُه الجمهورُ، وليس لَنا بدٌّ مِن وصفِه وإطلاقِ لفظِة مِن هذه الألفاظِ المشتركةِ في المعاني، معَ التنبيهِ على أنّ صفاتِه صريحُ ذاتِه البعيدةِ عَن المعنى الذي نَتصوّرُه مِن تلك اللفظة، هذه في صفاتِه الحقيقيّة.

وأمّا السلوبُ والاعتباراتُ فلا يَبعدُ أنْ يرادَ مِن الألفاظِ الموضوعةِ بإزائِه المستعمَلَةِ فيه ـ تعالى ـ معانيها الوضعيّةُ العرفيّة.

وأمّا مَن احتجَّ على عدمِ إطلاقِ لفظِ الموجودِ فيه بأنّه يلزمُ مِنه كونُه ـ تعالى ـ مشاركاً للموجوداتِ في الوجود، فقد ذهبَ إلى مجرّدِ التعطيلِ؛ فإنّه لا يَصحُّ مِن أنْ يقالَ: إنّه حقيقةٌ أو ذاتٌ أو شيءٌ من الأشياء، وإلّا لزِمَ اشتراكُه معَ غيرِه في مفهومِ الحقيقةِ والذاتِ والشيء. فإذا لمْ يكنْ شيئاً يكون لا شيئاً؛ لاستحالةِ الخروجِ عنِ السلبِ والإيجاب، وكذا الهويّةِ والثباتِ والتقدّمِ وأمثالِها، فينسدّ بابَ معرفتِه ووصفِه بصفاتِ جمالِه ونعوتِ كمالِه.

والعجبُ أنَّ أشباهَ هؤلاءِ القومِ ممّا يُعَدُّونَ عند الناسِ مِن أهلِ النظرِ.

وهذا هو العذرُ في إيرادِنا شيئاً من هوساتِهم في هذا الكتاب؛ إذ العاقلُ لا يضيّعُ وقتَه بذكرِ هذه المجازفاتِ وردِّها.

وذكرَ صاحبُ الإشراقِ في كتابِ «المطارحات» بعدَ ذِكرِ ما تهوّسوا به مِن شيئيّةِ المعدومِ وإثباتِ الواسطة: ومِن العجبِ أنّ الوجودَ عندهُم يفيدُه الفاعلُ، وهو لَيس بموجودٍ ولا معدومٍ، فلا يفيدُ الفاعلُ وجودَ الوجودِ، مع أنّه كانَ يعودُ الكلامُ إليهِ ولا يفيدُ ثباتَه، فإنّه كانَ ثابتاً في نفسِه بإمكانِه، فما أفادَ الفاعلُ للماهيّاتِ شيئاً، فعَطّلوا العالمَ عن الصانعِ.

قال: وهؤلاءِ قومٌ نَبغوا في ملّةِ الإسلامِ، ومالوا إلى الأمورِ العقليّةِ، وما كانتْ لهم أفكارٌ سليمةٌ، ولا حصلَ لهم ما حصلَ للصوفيّةِ مِن الأمورِ الذوقيّة، ووَقعَ بإيديهِم ممّا نقلَه جماعةٌ في عهدِ بني أميّةَ مِن كُتبِ قومٍ أساميهم تشبهُ أسامي الفلاسفة، فظنَّ القومُ أنّ كلَّ اسمٍ يونانيٍّ فهو اسمُ فيلسوف، فوَجدوا فيهِ كَلماتٍ استَحسَنوها وذَهبوا إليها وفرَّعوها، رغبةً في الفلسفة، وانتشرَتْ في الأرضِ وهُم فرحونَ بها، وتَبعهُم جماعةٌ مِن المتأخّرينَ وخالفوهُم في بعضِ الأشياء، إلّا أنَّ كلَّهم إنّما غَلطوا بسببِ ما سَمعوا مِن أسامي يونانيّةٍ لجماعةٍ صَنّفوا كُتباً يتوهّمُ أنّ فيها فلسفةً، وما كانَ فيها شيءٌ مِنها، فقَبِلَها متقدِّموهم وتَبعهُم المتأخّرونَ، وما خَرجتْ الفلسفةُ إلّا بعدَ انتشارِ أقاويلِ عامّةِ يونانَ وخُطبائِهم وقبولِ الناسِ لها.

الشرح

تصدّى المصنّف في هذا الفصل لإثبات مساوقة الوجود للشيئيّة، وأنّ كلّ ما يصدق عليه مفهوم الشيئيّة لابدّ أن يصدق عليه مفهوم الوجود ويكون موجوداً، ولا ثبوت ولا شيئيّة لأمر في الواقع العينيّ من دون وجود وموجوديّة، وقد أثبت المصنّف ذلك من خلال ردّ بعض الأقوال المنسوبة إلى المعتزلة، التي قد يستفاد منها البناء على المغايرة بين شيئيّة الأشياء وثبوت ذواتها لذواتها وبين الوجود الذي تتّصف به تلك الأشياء ويحمل عليها.

مقدّمات تمهيدية

ولكن قبل البدء في بيان ما أفاده، ينبغي الالتفات إلى المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: الترادف والمساواة والمساوقة

الترادف ـ بناءً على ثبوته في اللغة ـ معناه: العينيّة والوحدة في الحقيقة والمفهوم الذهنيّ، مع الاختلاف في اللفظ، كلفظي الجمل والبعير، والإنسان والبشر.

والمساواة تعني: التغاير المفهومي مضافاً إلى الاختلاف اللفظي، مع التطابق في المصاديق الخارجيّة.

وأمّا المساوقة، فقد وقع الاختلاف في بيان المراد منها بحسب الاصطلاح الفلسفي، فهل يراد منها الترادف أم المساواة أم شيئاً آخر؟

يظهر من اللاهيجي ـ في الشوارق ـ نفي الترادف، والبناء على إرادة المساواة من المساوقة، حيث قال: «ولفظ (المساوقة) يُستعمل فيما يعمّ الاتّحاد في المفهوم، فيكون اللفظان مترادفين. والمساواة في الصدق، فيكونان متباينين» ثمّ قال في مقام التشكيك في مبنى الترادف بين لفظي الوجود والشيئيّة: «ولهم تردّد في

ترادف لفظَي الوجود والشيئيّة. بل ربّما يدّعى نفيه، بناءً على أنّ قولنا: «السواد موجود» يفيد فائدة معتدّاً بها، بخلاف قولنا: «السواد شيء».

وأيضاً يستعمل أحدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر، إذ يقال: وجود الماهيّة من الفاعل، ولا يقال شيئيّتها من الفاعل. ويقال: هي واجبة الوجود، وممكنة الوجود، ولا يقال: هي واجبة الشيئيّة وممكنة الشيئيّة»[1]. فالذي يظهر من عبارته إنكار الترادف، والبناء على أنّ معنى المساوقة بين الوجود والشيئيّة هو المساواة في الصدق مع التباين المفهومي.

وقال الآملي في درر الفوائد بعد أن أورد كلام اللاهيجي في الشوارق: «وكيف كان فالذي عليه معاشر الحكماء، هو مساوقة الشيء مع الوجود، مع الترديد منهم في كون مساوقتهما من جهة ترادفهما المفهومي، أو تساويهما في الصدق»[2].

ثمّ حمل كلام السبزواري في المنظومة على المساواة في الصدق، حيث قال: «ويريد من المساوقة المساواة، لكي يطابق مع دعواه، فمعنى أنّ الشيئيّة تساوق الوجود أنّ الماهيّة يطلق عليها الشيء إذا كانت موجودة، فالماهيّة المعدومة لا يصدق عليها الشيء؛ لمساواة الشيء والوجود، فكلّما لا يكون موجوداً، فلا يكون شيئاً»[3].

واستشهد لذلك بما ذكره السبزواري في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «فالمساوقة في ضمن المساواة في التحقّق، بمعنى أنّه في أيّ نشأةٍ تحقّقت الماهيّة

---

(١) **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، عبد الرزّاق اللاهيجي، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، مؤسّسة الإمام الصادق، قم المقدّسة، ١٤٢٩هـ: ج١ ص٢٣٠ـ٢٣١.

(٢) **درر الفوائد**، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، العلّامة الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسّسة دار التفسير، قم: ج١ ص١٥١.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص١٥٢.

تحقّق الوجود الخاصّ، ويدور أحدهما مع الآخر حيثما دار»[1]. هذا بناءً منه على أنّ المراد من مفهوم الشيئيّة ذات مفهوم الماهيّة كما سيأتي.

والعلّامة الحلّي قد فسّر المساوقة بالتلازم بما يفيد معنى المساواة في الصدق، حيث قال: «في تلازم الشيئيّة والوجود... فالمحقّقون كافّة من الحكماء والمتكلّمين اتّفقوا على مساوقة الوجود الشيئيّة وتلازمهما، حتّى أنّ كلّ شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق، وكلّ ما ليس بموجود فهو منتفٍ وليس بشيء»[2].

ثمّ إنّ الحكيم السبزواري قد ذكر احتمالاً آخر في المراد من المساوقة في المقام، لعلّه هو الأنسب في محلّ بحثنا، وهو الاتّحاد في الحيثيّة مضافاً إلى الاتّحاد في المصاديق، حيث قال: «إن كان المراد بالشيء المشّيأ وجوده وهو الماهيّة، فالمساوقة في ضمن المساواة في التحقّق. وإلّا فالمساوقة بمعنى الاتّحاد في الحيثيّة»[3].

وبناءً على هذا الاحتمال يكون مفهوم المساوقة أخصّ من مفهوم المساواة، فكلّ مصداق من مصاديق التساوق يتضمّن تساوياً وتطابقاً في المصاديق، ولكن ليس كلّ مصداق من مصاديق التساوي يتضمّن مساوقة واتّحاداً في حيثيّة الصدق.

بيان ذلك: إنّ المفهومين ـ مثلاً ـ المتغايرين بالمفهوميّة في الذهن، قد يكون بينهما تطابق في المصاديق سواءً الذهنيّة أم الخارجيّة، بحيث يصحّ تشكيل موجبتين كليّتين بلحاظ موارد الصدق بينهما، بمعنى أنّ لكلّ واحد من المفهومين

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٧٥، الحاشية رقم (١).

(٢) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٤٥ـ٤٦.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٧٥، الحاشية رقم (١).

ذات المصاديق التي هي مصاديق أيضاً للمفهوم الآخر، ولكن مع جواز فرض التغاير بينهما في حيثيّة الصدق، كما هو الحال في مفهومي الإنسان والناطق، والإنسان والمتعجّب ونحو ذلك، فمثلاً في مفهومي الإنسان والناطق في قولنا: «كلّ إنسان ناطق» و«كلّ ناطق إنسان» هناك تطابق ومساواة من حيث المصاديق؛ وذلك لصحّة حمل كلّ واحدٍ منهما على الآخر بموجبة كليّة بلحاظ المصاديق، ولكن مع ذلك هناك اختلاف وتغاير بينهما في حيثيّة الصدق، فإنّ حيثيّة انطباق وصدق مفهوم الإنسانيّة على مصاديقه مركّبة من أمرين ذاتييّن، وهما الحيوانيّة والناطقيّة، وهذا بخلاف حيثيّة انطباق وصدق مفهوم الناطقيّة على مصاديقه، فإنّها بسيطة غير مركّبة، أي بلحاظ حيثيّة النطق فحسب، فبين المفهومين تطابق ومساواة في المصاديق دون حيثيّة الصدق، فإنّها متغايرة ومتعدّدة، وهذا يعني أنّ المفهومين متساويان في المصاديق، ولكنّهما ليسا متساوقين بلحاظ التطابق في حيثيّة الصدق، بالإضافة إلى التطابق المصداقي، وهكذا الحال بالنسبة إلى مفهومي الإنسان والمتعجّب، فإنّهما متساويان ومتطابقان من حيث المصاديق، ولكنّ حيثيّة صدق مفهوم الإنسان على مصاديقه ذاتيّة كما تقدّم، وحيثيّة صدق مفهوم المتعجّب على مصاديقه عرضيّة كما هو واضح، فهما متساويان وليسا متساوقين.

وأمّا إذا كان بين المفهومين تطابق ووحدة في حيثيّة الصدق مضافاً إلى تطابقهما في المصاديق، فهما متساوقان بالإضافة إلى تساويهما، فمفهوم المساوقة أخصّ من مفهوم المساواة. والمساوقة بين المفهومين إنّما تحصل فيما إذا كان مصداقهما بسيطاً في ذاته وحقيقته، غير مركّب من حيثيّتين، فتكون حيثيّة صدق المفهومين عليه واحدة، ويكون المفهومان متساوقين مضافاً إلى تساويهما؛ لأنّ المصداق وحيثيّة الصدق فيهما واحدة. وذلك من قبيل المفاهيم المختلفة المحمولة والمنطبقة على ذات واجب الوجود، كالحياة والعلم والقدرة ونحوها.

المقدّمة الثانية: فلسفيّة المسألة

إنّ هذه المسألة بالعنوان الذي طرحه المصنّف، وهو مساوقة الوجود للشيئيّة، تعدّ من المسائل الفلسفيّة الأوّليّة المساوية لموضوع الفلسفة، لأنّ موضوعها هو الوجود، وموضوع الفلسفة أيضاً هو الوجود من حيث إنّه موجود، فتكون هذه المسألة من قبيل مسألة أصالة الوجود، فكما أنّ الأصالة حكم الوجود، كذلك المساوقة حكم الوجود، وتعدّ هذه الأحكام ونظائرها من الأحكام الأوّليّة لموضوع الفلسفة، وهو الوجود، هذا بناءً على القراءة المشهورة لأصالة الوجود، حيث ينحصر موضوع الفلسفة بالوجود الأصيل الذي يمثّل الواقعيّة والموجوديّة الخارجيّة، والماهيّات أمورٌ عدميّة خارجة عن دائرة المباحث الفلسفيّة، إلّا بنحو الاستطراد، فليكن الوجود الذي هو موضوع الفلسفة مساوياً لموضوع مسألتنا وهو الوجود.

وأمّا بناءً على القراءة التي اخترناها لأصالة الوجود، فإنّ الوجود وكذا الماهيّة كليهما يمثّلان موضوع الفلسفة حقيقةً، وهو الموجود من حيث إنّه موجود سواءً كان وجوداً أم ماهيّة، فالموجود ينقسم إلى وجود وإلى ماهيّة، وهو موضوع الفلسفة، وحينئذٍ يختصّ موضوع مسألتنا بقسمٍ من أقسام موضوع الفلسفة وهو الوجود في قبال الماهيّة. وعلى كلتا القراءتين يكون موضوع هذه المسألة بالنحو الذي طرحه المصنّف موضوعاً للفلسفة، وتكون المسألة من المسائل الفلسفيّة.

ولكن طرحت هذه المسألة في بعض الكلمات بعنوانٍ آخر، كعنوان (المعدوم ليس بثابت)[1] و(المعدوم ليس بشيء)[2]، والمسألة بهذا العنوان لا تكون من

---

(١) **المباحث المشرقيّة**، مصدر سابق: ج١ ص١٣٤.

(٢) **شرح المنظومة** (قسم الحكمة)، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص٤٤.

المسائل الفلسفيّة، لأنّ موضوعها المعدوم، وأحكام العدم لا تبحث في الفلسفيّة إلّا استطراداً.

وممّا بيّناه يتّضح أنّ من أخرج هذه المسألة عن دائرة المسائل الفلسفيّة، كان نظره إلى هذا العنوان اللازم لعنوان المسألة، وهو بطلان المعدوم وعدم شيئيّته، وأمّا العنوان الملزوم وهو مساوقة الوجود للشيئيّة فإنّه من المسائل الفلسفيّة بلا ريب.

ولعلّ الأصحّ في عنونة هذه المسألة ما اختاره المصنّف في المقام، لأنّ الجهة التي يحكيها هذا العنوان ـ وهي مساوقة الوجود للشيئيّة ـ هي محلّ بحث الفليسوف كما أشرنا، وأمّا بطلان المعدوم وعدم شيئيّته، فهو حكمٌ تابعٌ ولازمٌ للحكم بالمساوقة، والتعرّض له في البحوث الفلسفيّة استطراديّ.

والمصنّف قد تابع في ذلك المحقّق الطوسي والعلّامة الحلّي في التجريد وشرحه، حيث قال الطوسي في التجريد: «ويساوق[١] الشيئيّة»[٢]، وعنون الحلّي هذه المسألة بقوله: «في تلازم الشيئيّة والوجود»[٣].

وقد تابعهم على ذلك أيضاً الطباطبائي في البداية والنهاية عند تعرّضه لهذه المسألة، حيث قال في بداية الحكمة: «الشيئيّة تساوق الوجود»[٤]، وقال في نهاية الحكمة: «الشيئيّة مساوقة للوجود، فما لا وجود له لا شيئيّة له»[٥].

المقدّمة الثالثة: ارتباط المسألة بمباحث زيادة الوجود على الماهيّة

إنّ البحث في هذه المسألة إنّما يتأتّى بناءً على القول بزيادة الوجود على الماهيّة

---

(١) أي: الوجود.

(٢) **تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص١٠٧.

(٣) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٤٥.

(٤) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٥.

(٥) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٦.

في عالم المفهوميّة والتصوّر ـ كما أثبتناه في البحوث الماضية ـ حيث يبحث على هذا المبنى في أنّ الماهيّة التي هي غير الوجود مفهوماً وتصوّراً، هل لها شيئيّة وثبوت وراء الوجود وفي حال عدمها أم لا؟ وأمّا بناءً على القول بأنّ الماهيّة عين الوجود مفهوماً وتصوّراً، وأنّ وجود كلّ شيء نفس ماهيّته، حينئذٍ لا يبقى أيّ معنى لفرض نحو من الشيئيّة والثبوت للماهيّة في حال عدمها وقبل الوجود، بل متى زال الوجود زالت الماهيّة، لأنّه مع افتراض العينيّة يكون ما لا وجود له لا ماهيّة له، فتكون الشيئيّة عين الوجود، الذي هو عين الماهيّة.

وهذا ما نصّ عليه الفخر الرازي بقوله: «من قال وجود كلّ شيءٍ نفس ماهيّته، لزمه القطع بأنّه متى زال الوجود فقد زالت الماهيّة. فالقول بأنّ المعدوم شيء، لا يتصوّر على مذهب هذا القائل، أمّا من قال الوجود زائد على الماهيّة، فقد اختلفوا في أنّه هل يمكن تقرير الماهيّة عند زوال صفة الوجود، فمن جوّز ذلك قال المعدوم شيء، وعنى به أنّ الماهيّة من حيث هي هي تكون متقرّرة حال ما لا تكون موجودة، ومن لم يجوّز ذلك قال المعدوم ليس بشيء»[١].

وقد أكّد ذلك الإيجي أيضاً في المواقف، حيث قال: «قال الإمام الرازي: هذه المسألة متفرّعة على القول بزيادة الوجود على الماهيّة، فإنّ القائل باتّحادهما لا يمكنه القول بها» وهو قد عنون هذه المسألة بقوله: «في أنّ المعدوم شيء أم لا؟»[٢].

وقد أشار إلى ذلك أيضاً المحقّق اللاهيجي تحت عنوان: «في مساوقة الوجود والشيئيّة» ونقل كلام الإيجي في المواقف، فلاحظ[٣].

---

(١) **موسوعة مصطلحات الإمام الفخر الرازي**، الدكتور سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون: ص٦٥٨، نقلاً عن كتاب (الأربعون في أصول الدين) للفخر الرازي.

(٢) **المواقف**، عضد الدِّين الإيجي، دار الجيل، بيروت: ج١ ص٢٦٥.

(٣) **شوارق الإلهام**، عبد الرزاق اللاهيجي، مصدر سابق: ج١ ص٢٣٠ـ٢٣١.

المقدّمة الرابعة: الشيئيّة من المعقولات الثانية الفلسفيّة

إنّ مفهوم الشيئيّة الوارد ذكره في عنوان هذه المسألة، من المعقولات الثانية الفلسفيّة الانتزاعيّة، المنتزعة من المفاهيم والمعقولات الأوّليّة الخاصّة الحاصلة في الذهن عن الماهيّات الثابتة في الخارج، وهو من المفاهيم العامّة البديهيّة الغنيّة عن التعريف «فتصوّره بديهيّ فطريّ، لا حاجة له إلى شرح»[1].

وهذا ما صرّح به المحقّق الطوسي في التجريد، حيث قال: «والشيئيّة من المعقولات الثانية، وليست متأصّلة في الوجود، فلا شيء مطلقاً ثابت، بل هي تعرض لخصوصيّات الماهيّات»[2].

وقال العلّامة الحلّي في إيضاح ذلك: «الشيئيّة والذاتيّة والجزئيّة وأشباهها، من المعقولات الثانية، التي تعرض للمعقولات الأولى؛ لأنّها لا تعقل إلّا عارضة لغيرها من الماهيّات، وليست متأصّلة في الوجود كتأصّل الحيوانيّة والإنسانيّة فيه، بل هي تابعة لغيرها في الوجود، وليس يمكن وجود شيئيّة مطلقة، فلا شيء مطلقاً ثابت، إنّما الثبوت يعرض للماهيّات المخصوصة الشخصيّة»[3].

وقال اللاهيجي في إيضاح ذلك أيضاً: «وأمّا بيان كون الشيئيّة المطلقة من المعقولات الثانية، فهو لو كانت الشيئيّة المطلقة متأصّلة في الوجود، لحاذى بها أمرٌ في الخارج في الأشياء المخصوصة يكون بإزائها، وليس كذلك، فإنّ الموجودات الخارجيّة أشياء مخصوصة، مثل الإنسان والفرس والسواد والبياض وأمثال ذلك، وليس في شيء منها أمر موجود في الخارج هو بإزاء الشيئيّة المطلقة، وإنّما ينتزعها العقل من الشيء المخصوص إذا حصل في الذهن، بأن يجرّده العقل

---

(١) **مجموعة مصنفات شيخ الاشراق** (التلويحات)، مصدر سابق: ج١ ص٤.

(٢) **تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق: ص ١١٠.

(٣) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٦٤.

من جميع الخصوصيّات، فيبقى الشيئيّة المطلقة»[١]. فالماهيّات الخاصّة معقولات أوّليّة ثابتة بعينها في الخارج، والشيئيّة العامّة المطلقة معقول ثانٍ فلسفيّ، ينتزع من خصوصيّات تلك الماهيّات في الذهن، ثمّ يحمل عليها جميعاً، فيقال: السواد شيء وكذا البياض والإنسان والفرس ونحو ذلك.

وقد سبقهم إلى بيان ذلك بصورة عامّة الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق، حيث أثبت ذلك بقوله: «الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس، فهو معنى معقول أعمّ من كلّ واحد، وكذا مفهوم الماهيّة مطلقاً والشيئيّة والحقيقة على الإطلاق، فندّعي أنّ هذه المحمولات عقليّة صرفة»[٢].

وقال الشهرزوري في شرح هذه العبارة: «إنّ الوجود والماهيّة والشيئيّة والحقيقة والذات وما يناسبها، كلّها محمولات عقليّة صرفة، لا وجود لها في الأعيان، بل في الأذهان، لوقوع كلّ واحدٍ منها على السواد والبياض والطعم والجوهر والإنسان والفرس وغيرها، بمعنى واحد ومفهوم واحد عقلي، فإنّ الوجود لو كان عبارة عن مجرّد السواد، لم يكن بمعنى واحد واقع على البياض والسواد والجوهر والإنسان وغيرها، فهو معنى أعمّ من كلّ واحد منها»[٣].

وحاصل كلامهم: أنّ مفهوم الشيئيّة العامّ البديهيّ من المعقولات الثانية الفلسفيّة، ينتزع عن المعقولات الخاصّة الأوّليّة ويحمل عليها، والمعقولات الأوّليّة هي الماهيّات وخصوصياتها، فإنّها ثابتة في الخارج، وتأتي بعينها إلى الذهن، ثمّ ينتزع من مجموعها مفهوم الشيئيّة المطلق، ثمّ يعرضها ويحمل عليها،

(١) **شوارق الإلهام**، عبد الرزاق اللاهيجي، مصدر سابق: ج١ ص٢٩٣ـ٢٩٤.
(٢) **شرح حكمة الإشراق**، الشهرزوري، مصدر سابق: ص١٧٩.
(٣) المصدر السابق: ص١٨٠.

فيقال: الإنسان شيء، وهكذا سائر الأمثلة المذكورة.

ثمّ إنّ مفهوم الشيئيّة العامّ أعمّ في المفهوميّة من مفهوم الوجود في نظر صدر المتألّهين، وهذا ما صرّح به في تفسير القرآن، حيث قال: «اعلم أنّ الشيئيّة وإن كانت بحسب المفهوم أعمّ من الوجود، إلّا أنّه يساوق الوجود بحسب التحقّق»[1].

ووجه الأعميّة أنّ الشيء مفهوماً قد يعرض الماهيّة وقد يعرض الوجود، وهذا ما صرّح به أيضاً في قوله: «الشيء إمّا ماهيّة أو وجود؛ إذ المراد بالماهيّة غير الوجود»[2].

ومن ذلك يتّضح أيضاً وجه عدم الترادف بين مفهوم الشيئيّة ومفهوم الوجود، فمفهوم الوجود أخصّ من مفهوم الشيئيّة ذهناً، وإن كان بينهما تساوق بلحاظ التحقّق الخارجيّ، كما سوف يتّضح لاحقاً.

وكذلك يتّضح الفرق بين الشيئيّة الواقعة محمولاً في هذه المسألة وبين الماهيّة بحسب المفهوم والتصوّر الذهنيّ، فإنّ الشيئيّة أعمّ مفهوماً من الماهيّة في التصوّر، لأنّ الشيء إمّا ماهيّة أو وجود. نعم، قد يكون الشيء والوجود والماهيّة مفاهيم متساوقة بلحاظ الواقع الخارجيّ والانطباق المصداقيّ.

وممّا ذكرناه يتبيّن وجه المسامحة في قول السبزواري: «قد ساوق الشيء أي الماهيّة لدينا معاشر الحكماء الأيسا»[3]، حيث رادف بين الشيء المحمول في هذه المسألة وبين الماهيّة. وأكّد ذلك أيضاً في حاشيته على الأسفار حينما قال: «المراد بالشيء المشيّأ وجوده وهو الماهيّة، فالمساوقة في ضمن المساواة في التحقّق، بمعنى أنّه في أيّ نشأة تحقّقت الماهيّة تحقّق الوجود الخاصّ، ويدور أحدهما مع الآخر

---

(١) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، منشورات بيدار، إيران، قم: ج٢ ص٣٥.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص١٠١.

(٣) **شرح المنظومة** (قسم الحكمة)، السبزواري، مصدر سابق: ص٤٤.

حيثما دار»[(١)].

ثمّ بعد أن افترض أنّ الشيء هو الماهيّة، انتقل للاستدلال على مساوقته للوجود بكون الماهيّة نقص الوجود وحدّه العدمي، حيث قال: «فإنّ حدّ الإنسان ـ أعني حيوان ناطق ـ فقط حكاية عن نقص مرتبة وجوده، وكذا حدّ الحيوان ـ أعني جسم ينمو ويتحرّك بالإرادة والحسّ ـ فقط حكاية عن نقص وجوده، ولاشكّ أنّ نقص الوجود تبع له، ولا تحقّق له بدونه»[(٢)].

وهذا يعني مساوقة الوجود للماهيّة، مع أنّ البحث في مساوقة الوجود للشيئيّة. نعم، هذه المساوقة إن ثبتت، فإنّها تستلزم مساوقة الوجود للماهيّة أيضاً، فوقع الخلط من هذه الناحية، فلا تغفل.

ولعلّه لأجل ذلك حاول الآملي في درر الفوائد توجيه ما ذكره السبزواري بقوله: «والذي دعاه إلى هذا التفسير [أي تفسير الشيء بالماهيّة] هو كونه في مقام نفي الشيئيّة عن الماهيّة المعدومة، وإثبات أنّ المعدوم ليس بشيء، فحينئذٍ لابدّ من أن يفسّر الشيء بالماهيّة، بمعنى المشيّأ وجوده»[(٣)].

واستشهد لذلك بقول السبزواري في حاشيته على الأسفار: «المراد بالشيء المشيّأ وجوده وهو الماهيّة»[(٤)]، فيكون معنى مساوقة الوجود للشيئيّة على هذا التوجه «أنّ الماهيّة يطلق عليها الشيء إذا كانت موجودة، فالماهيّة المعدومة لا يصدق عليها الشيء؛ لمساواة الشيء والوجود. فكلّ ما لا يكون موجوداً، فلا يكون شيئاً»[(٥)]، ومرجع هذا التوجيه ـ كما هو واضح ـ إلى ما بيّناه من التغاير بين

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين: ج١ ص٧٥، الحاشية رقم (١).

(٢) المصدر السابق.

(٣) **درر الفوائد**، محمد تقي الآملي، مصدر سابق: ج١ ص١٥٢.

(٤) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين: ج١ ص٧٥، الحاشية رقم (١).

(٥) **درر الفوائد**، محمّد تقي الآملي، مصدر سابق: ج١ ص١٥٢.

مفهوم الشيئيّة وبين مفهوم الماهيّة، وأنّ مفهوم الشيئيّة أعمّ من مفهوم الماهيّة.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات، ننتقل إلى بيان ما أفاده المصنّف في هذا الفصل، حيث تصدّى لإثبات مساوقة الوجود للشيئيّة من خلال الردّ على جملة من الأقوال، التي قد يظهر منها البناء على شيئيّة الشيء في حال عدمه وبين وجوده الذي يحمل عليه بعد تحقّقه، ونحن نستعرض فيما يلي هذه الأقوال، مع بيان ردّ المصنّف عليها:

القول الأوّل: شيئيّة الماهيّات المعدومة (الثابتات الأزليّة)

نسب إلى أكثر المعتزلة القول بأنّ للماهيّات الممكنة من حيث هي هي نحو من الذاتيّة والثبوت والشيئيّة، بقطع النظر عن عروض الوجود أو العدم عليها، وفي ضوء ذلك ذهبوا إلى أنّ للماهيّات الممكنة المعدومة نحواً من الثبوت والشيئيّة في ظرف عدمها، وإن كانت المعدومات الممتنعة منفيّة، فلا ذات لها ولا شيئيّة، ففصّلوا في المعدومات بين ما يكون ممكناً في ذاته، فهو شيء وثابت، وبين ما يكون ممتنعاً، فهو نفي ومنفيّ ولا ذات ولا شيئيّة له. وفي هذا الضوء أيضاً فرّقوا بين الوجود والثبوت من جهة، وبين العدم والنفي من جهة أخرى، فالثبوت أعمّ مطلقاً من الوجود، والوجود أخصّ منه، كما أنّ العدم والمعدوم أعمّ من النفي والمنفي، والنفي والمنفي أخصّ منهما مطلقاً. فالثابت بعضه موجود وبعضه الآخر غير موجود، والمعدوم قد يكون ثابتاً وقد يكون منفيّاً، فالثابت شيء وإن كان معدوماً، والمنفي لا شيئيّة له. فعندهم «المنفي أخصّ من المعدوم، بمعنى أنّ كلّ منفي معدوم، وأمّا كلّ معدوم فلا يجب أن يكون منفيّاً، بل يمكن أن يكون ثابتاً، كالمعدوم الممكن. وعلى هذا فيصير الثبوت عنده [أي المعتزلي] أعمّ من الوجود، حيث إنّ كلّ موجود ثابت لا محالة، وأمّا كلّ ثابت فلا يجب أن يكون موجوداً، بل يمكن أن يكون معدوماً»[1].

---

(١) **درر الفوائد**، محمد تقي الآملي، مصدر سابق: ج١ ص١٥٢.

فلا ترادف ولا مساوقة بين الثبوت والوجود، بل الثبوت والثابت أعمّ مطلقاً من الوجود والموجود. فمثلاً: ماهيّة الإنسان المتمثّلة بزيد الذي يعيش في الواقع الخارجيّ، موجودة وثابتة، وليست معدومة ولا منفيّة. وأمّا ماهيّة الإنسان المتمثّلة بزيد الذي لا زال معدوماً ولم يوجد بعدُ في الواقع الخارجيّ، فهي ممكنة معدومة ثابتة، وليست منفيّة. وأمّا (شريك الباري) الممتنع التحقّق في الواقع الخارجيّ، فهو معدوم ومنفيّ أيضاً، وليس ثابتاً ولا موجوداً.

و«على أساس هذا المذهب الكلامي تكون:

١. كلّ ماهيّة ممتنعة الوجود غير ثابتة وغير موجودة، بل منفيّة ومعدومة.

٢. كلّ ماهيّة ممكنة وموجودة فهي ثابتة أيضاً، إذن: الأشياء الموجودة موجودة وثابتة، وليس بمعدومة ولا منفيّة بالطبع.

٣. كلّ ماهيّة ممكنة وغير موجودة ثابتة قطعاً، إذن: فمثل هذه الماهيّات ـ رغم كونها معدومة ـ غير منفيّة.

إذن، هناك عموم وخصوص مطلق بين الوجود والثبوت، وبين النفي والعدم أيضاً، ولكنّ هناك عموماً وخصوصاً من وجه بين الثبوت والعدم، وهناك تباين بين الوجود والنفي؛ لأنّ:

١. بعض ما هو ثابت موجود، نظير: (زيد) الذي يتخطّى الآن في الشارع.

٢. بعض ما هو ثابت معدوم، نظير: الإنسان ذي الرأسين.

٣. بعض ما هو معدوم منفي، نظير: شريك الباري»[1].

٤. لا شيء من الثابت أو الموجود بمنفي.

٥. كلّ موجود ثابت.

٦. كلّ منفيّ معدوم.

---

(١) **شرح المنظومة**، مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف منشورات أمّ القرى، قم: ص١٤٩.

والحاصل: أنّ الشيئيّة عندهم مساوقة للثبوت والثابت، وأعمّ مطلقاً من الوجود والموجود، على خلاف ما ذهب إليه الحكماء وجملة من الأشاعرة، من المساوقة بين جميع تلك المفاهيم.

وفي هذا الضوء ذهب أكثر المعتزلة ـ كما ينسب إليهم ـ القول بثبوت وشيئيّة الماهيّات الممكنة المعدومة منذ الأزل، وسمّيت بعد ذلك في الكلمات بـ(الثابتات الأزليّة)[1].

وأمّا نسبة هذا القول إلى المعتزلة، فقد جاءت في كلمات كثير ممّن تعرّض لهذه المسألة، قال اللاهيجي في شوارق الإلهام: «وخالف في هذه المسألة أكثر المعتزلة، وذهبوا إلى أنّ المعدوم الممكن شيء؛ أي ثابت متقرّر في الخارج منفكّاً عن صفة الوجود، فعندهم الثبوت والتقرّر أعمّ من الوجود ومساوق للشيئيّة، بخلاف المعدوم الممتنع، فإنّه عندهم منفيّ وليس بثابت، فالنفي عندهم أخصّ من العدم، ومقابل للثبوت»[2].

وإليهم أشار الشيخ الرئيس بقوله: «وعلى أنّه قد بلغني أنّ قوماً يقولون: إنّ الحاصل يكون حاصلاً وليس بموجود، وقد تكون صفة الشيء ليس شيئاً، لا موجوداً ولا معدوماً»[3].

وكذا قول الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة: «إنّ قوماً ممن عميت بصائرهم في دقائق الأبحاث المتعلّقة بالوجود والعدم، زعموا أنّ ما ليس بموجود فإمّا أنّ يكون ممتنع الوجود، أو لا يكون. فإن كان ممتنع الوجود فهو النفي الصرف، وإن

---

(١) ذكرنا في أواخر مباحث أصالة الوجود الفرق الدقيق بين الثابتات الأزلية لدى المعتزلة، وبين الأعيان الثابتة لدى العرفاء، فلاحظ: **الفلسفة**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٩٣ وما بعدها.

(٢) **شوارق الإلهام**، عبد الرزاق اللاهيجي، مصدر سابق: ج١ ص٢٣١.

(٣) الهيات **الشفاء**، مصدر سابق: ص٣٤.

كان ممكن الوجود، فإنّه يكون عند كونه معدوماً ذاتاً»[١].

وقال أيضاً في المحصّل: «المعدوم إمّا أن يكون ممتنع الثبوت، ولا نزاع في أنّه نفي محض، وإمّا أن يكون ممكن الثبوت، وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض، خلافاً للباقين من المعتزلة»[٢].

وقال الإيجي في المواقف: «فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف والكعبي ومتّبعيه من البغداديين من المعتزلة: إنّ المعدوم الممكن شيء، أي ثابت متقرّد في الخارج، منفكّ عن صفة الوجود، فإنّ الماهيّة عندهم غير الوجود، معروضة له، وقد تخلو عنه، مع كونها متقرّرة متحقّقة في الخارج، وإنّما قيّدوا المعدوم بالممكن لأنّ الممتنع منه منفي لا تقرّر له أصلاً اتّفاقاً، ومنعه الأشاعرة مطلقاً، أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعاً، فقالوا: المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع، لأنّ الوجود عندهم نفس الحقيقة، فرفعه رفعها، أي رفع الوجود رفع الحقيقة، فلو تقرّرت الماهيّة في العدم منفكّة عن الوجود، لكانت موجودة معدومة معاً، فلا يمكنهم القول بأنّ المعدوم شيء، وبه ـ أي بما ذهب إليه الأشاعرة ـ قال الحكماء أيضاً، فإنّ الماهيّة الممكنة وإن كان وجودها زائداً على ذاتها، إلّا أنّها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجيّ أو الذهنيّ، يعني أنّها إذا كانت متقرّرة متحقّقة، فهي موجودة بأحد الوجودين، لأنّ تقرّرها وتحقّقها عين وجودها»[٣].

ثمّ إنّ تلك الجماعة من المعتزلة هم الذين قصدهم المصنّف بقوله: «إنّ جماعة من الناس ذهبوا» وقد اختصر القول المنسوب إليهم بقوله: «إنّ الوجود صفة

---

(١) **المباحث المشرقية**، مصدر سابق: ج١ ص١٣٤.

(٢) **المحصّل**، الفخر الرازي: ص٧٨.

(٣) **المواقف**، اللاهيجي، مصدر سابق: ج١ ص٢٦٦.

تتجدّد على الذات، التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم» والذات في كلامه هي الماهيّة، ومراده ما أوضحناه، من أنّ للماهيّة الممكنة من حيث هي، نحواً من الذاتيّة والشيئيّة، بقطع النظر عن عروض الوجود أو العدم عليها، وهو معنى كون الشيئيّة أعمّ من الوجود وغير مساوقة له. والمصنّف قد تعرّض لإيضاح هذا القول بشيء من التفصيل في تفسير القرآن، حيث قال: «اعلم أنّ الشيئيّة وإن كانت بحسب المفهوم أعمّ من الوجود، إلّا أنّها تساوق الوجود بحسب التحقّق، وجماعة ممن جعلها أعمّ تحقّقاً منه، خرجوا إلى خيالات عجيبة، فقالوا: المعدوم الممكن شيء وهو ثابت؛ لكونه محكوماً عليه بأحكام صادقة توجب تمييزه عن غيره، وليس بموجود، فيكون ثابتاً، وسلّموا أنّ المحال منفيّ، وأنّه لا واسطة بين النفي والإثبات»[1]. ويمتاز هذا الإيضاح بأنّه قد تضمّن استدلالاً على هذا القول المنسوب إلى المعتزلة، وهو كون الماهيّات المعدومة محكوماً عليها بأحكام صادقة تميّزها عن غيرها، وليس ذلك إلّا لكونها ثابتة في حال عدم وجودها. وسيتّضح أنّ في إجابة المصنّف عن هذا القول إشارة إلى ردّ ذلك النحو من الاستدلال. وسوف نجيب نحن عن ذلك أيضاً في مبحث الإشارات والتنبيهات.

مناقشة المصنّف للقول الأوّل

قبل الولوج في بيان مناقشة المصنّف لهذا القول ينبغي الالتفات إلى ما أوضحناه في مباحث أصالة الوجود، من التمييز بين مراتب الوجود بلحاظ الحكاية والمحكي، حيث ميّزنا هناك بين مرتبة الواقع الخارجيّ العينيّ وبين مرتبة عالم نفس الأمر وبين مرتبة الوجود الذهنيّ. وذكرنا بأنّ مرتبة الوجود الذهنيّ: عبارة عن مجموع المفاهيم الذهنيّة الحاكية عن مصاديقها في عالم نفس الأمر، حيث إنّ كلّ مفهوم يحكي مصداقه النفس الأمري وإن كان مفهوماً عدميّاً؛ إذ

(١) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج٢ ص٣٥.

إنّ مفهوم العدم يحكي مصداقه في نفس الأمر، وإن لم يكن له مصداق في الواقع الخارجيّ.

وأمّا عالم نفس الأمر: فهو ظرف الثبوت والواقعيّة بالمعنى الأعمّ، الذي يسع الصوادق كلّها، فهو وعاءٌ يسع جميع الواقعيّات، سواءً كانت واقعيّات وجوديّة أم عدميّة؛ إذ واقعيّة كلّ شيء بحسبه، فإن كان المظروف عدماً، فواقعيّته بنفس عدميّته، وإن كان وجوداً عينيّاً، فواقعيّته بوجوده العينيّ.

وأمّا عالم الواقع الخارجيّ العينيّ: فهو مرتبة الثبوت الخارجيّ والواقعيّة العينيّة، التي لوحها أضيق من لوح نفس الأمر، فلا يختلف ظرف الوجود الخارجيّ عن عالم نفس الأمر إلّا بالسعة والضيق؛ ولذا يطلق على نفس الأمر الواقعيّة بالمعنى الأعمّ الشاملة لجميع الصوادق، ويُطلق على الوجود العيني الواقعيّة بالمعنى الأخصّ، التي لا تسع إلّا الأمور المتحقّقة في الوجود الخارجيّ.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ شيئيّة الماهيّة أو عدمها، وعلاقتها بالوجود، تختلف باختلاف تلك المراتب. أمّا بحسب الواقع الخارجيّ العينيّ، فقد تقدّم ذكر الاتّفاق وعدم الخلاف بين الحكماء في عدم زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، فلا توجد أيّ زيادة أو غيريّة بين الوجود والماهيّة بلحاظ التحقّق في الواقع الخارجيّ، بل تقدّم أيضاً أنّ الماهيّة عين الوجود من هذه الناحية مصداقاً وحيثيّة. وهذا ما صرّح به المصنّف سابقاً في أكثر من موضع، كقوله: «ليس بين الماهيّة والوجود مغايرة في الواقع أصلاً»[1]. وكقوله أيضاً: «ولا نزاع لأحدٍ في أنّ التمايز بين الوجود والماهيّة إنّما هو في الإدراك، لا بحسب العين»[2].

وأمّا بحسب التصوّر والوجود الذهنيّ المفهومي، فمن المتّفق عليه بين

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٦٢.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص٦٧.

الفلاسفة والثابت في محلّه زيادة مفهوم الوجود على الماهيّة، فهناك غيريّة مفهوميّة بين الوجود والماهيّة في الذهن، وهو ما أشار إليه السبزواري في منظومته بقوله:

إنّ الوجود عارض الماهيّة　　　تصـوّراً واتّحـدا هـويّـة[١]

وأمّا بحسب الواقع النفس الأمري ـ الذي هو أوسع من الواقع الخارجيّ ـ فهناك أيضاً تعدّد وتغاير في الحيثيّة بين الوجود والماهيّة، مضافاً إلى الزيادة المفهوميّة؛ إذ إنّ ماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ غير حقيقة الوجود بحسب التقرّر النفس الأمري، وهذه الغيريّة النفس الأمريّة متقرّرة، سواءً كان هناك مفهوم يدركه العقل، أم لم يكن، بل إنّ الزيادة والتعدّد المفهومي والتغاير بين الوجود والماهيّة في الذهن كاشف وحاكٍ عن التعدّد النفس الأمريّ. وهذا ما بيّناه مفصّلاً في مواضع عديدة من مباحث أصالة الوجود، فلاحظ[٢].

انطلاقاً من هذا النحو من الغيريّة النفس الأمريّة بين الوجود والماهيّة، يحاول المصنّف أن يناقش هذا القول المنسوب إلى أكثر المعتزلة، وقد بنى ذلك على ما تقدّم إثباته من أصالة الوجود؛ إذ بناءً على ما ثبت سابقاً من أصالة الوجود، تكون مرتبة الوجود بلحاظ التحقّق في الواقع الخارجيّ العينيّ متقدّمة على مرتبة الماهيّة بحسب التحليل والتقرّر النفس الأمريّ، وهذه هي النظرة النفس الأمريّة إلى نحو وكيفيّة التحقّق في الواقع العينيّ، ففي عالم نفس الأمر ـ الذي هو أوسع صدقاً من الواقع العينيّ ـ هناك سبق وتقدّم للوجود على الماهيّة بملاحظة نحو تحقّقها الخارجيّ، بمعنى أنّ الماهيّة لا كون ولا تحقّق لذاتها في الخارج العينيّ إلّا بالوجود.

وبعبارة أخرى: إنّ الوجود بحسب التحليل النفس الأمريّ ـ لا التحقّق

---

(١) **شرح المنظومة**، السبزواري، مصدر سابق: ص١٨.

(٢) **الفلسفة**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٩٩ ـ ٤٠٠.

الخارجيّ العينيّ ـ واسطة في ثبوت الماهيّة وتحقّقها، بمعنى أنّه لولا الوجود لما تحقّقت الماهيّة الموجودة، ولا اتّصفت بالوجود الخارجيّ العينيّ، ومن الواضح أنّ الواسطة في الثبوت تكون علّة لذي الواسطة كما تقدّم، فيكون الوجود في نفس الأمر علّة لتحقّق الماهيّة واتّصافها بالوجود، وتكون حيثيّة الوجود حينئذٍ متقدّمة على حيثيّة الماهيّة في التحقّق النفس الأمري؛ وذلك لتقدّم كلّ علّة على معلولها. بل أكثر من ذلك، فإنّ الوجود في نفس الأمر هو كون الماهيّة وتحقّقها، والعلاقة بينهما من قبيل ما هو موجود من الروابط في الهليّات البسيطة، فبحسب عالم نفس الأمر الماهيّة بلا وجود معدومة في الواقع الخارجيّ العينيّ بالعدم المطلق، ومن الواضح والثابت في محلّه أنّ المعدوم المطلق لا يُخبَر عنه بأيّ وصف من الأوصاف؛ إذ المعدوم المطلق لا شيئيّة له حتّى يخبر عنه بشيء من الأشياء ووصف من الأوصاف. والماهيّة ما لم توجد تكون عدماً مطلقاً، فلا شيئيّة لها، ولا تكون شيئاً من الأشياء حتّى بلحاظ ذاتها وذاتيّاتها، فلا يمكن الإشارة إليها، ولا يُخبر عنها بأيّ خبر، ولا يكون الوجود ولا غيره صفة من الأوصاف المحمولة عليها؛ لأنّه يكون من السالبة بانتفاء الموضوع؛ وذلك لأنّ ثبوت الشيء لنفسه وإن كان ضروريّاً بديهيّاً، إلّا أنّ ذلك في حال وجود الشيء وثبوته، لا في حال كونه عدماً مطلقاً؛ وذلك لأنّ المعدوم لا ماهيّة له حتّى تثبت لذاتها؛ ولذا لا يمكن تصوّر ماهيّة العنقاء مثلاً، لأنّها لا وجود لها، ولكنّنا نتصوّر ماهيّة الإنسان، لأنّها موجودة، فينتزع من وجودها الماهيّة التي تمثّل خصوصيّة ذلك الوجود، ثمّ يقوم الذهن بتجريد الماهيّة عن الوجود، فيتصوّرها من دونه، ثمّ يحمل ذاتها وذاتيّاتها عليها بالضرورة. ولو لم يكن لماهيّة الإنسان أيّ نحوٍ من أنحاء الوجود، لما أمكن انتزاعها في نفس الأمر وتصوّرها في الذهن، ولما كان لها ذات تحمل عليها ذاتها وذاتيّاتها بالضرورة.

ومن هنا، فإنّ قاعدة الهوهويّة وضرورة ثبوت الشيء لنفسه مقيّدة في الممكنات

بكون الذات موجودة، فهي ضرورة مادامت الذات، وما لم تكن الذات موجودة، لا تكون شيئاً، ولا يبقى لها أيّ معنى، كي تكون ثابتة لنفسها بالضرورة، فالإنسان إنسان بالضرورة مادام موجوداً، وكونه نفس ذاته وذاتيّاته بالضرورة فرع تحقّقه ووجوده. وهذا بخلاف ثبوت ذات الواجب لذاته بالضرورة، فإنّها ضرورة أزليّة، غير مقيّدة بقيد مادامت الذات موجودة.

وإلى ما بيّناه أشار الحكيم السبزواري بقوله: «ثمّ إنّ من دلائلهم على شيئيّة المعدوم، أنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، وسلب الشيء عن نفسه محال. والجواب: إنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ بالضرورة الذاتيّة، لا بالضرورة الأزليّة، وسلب الشيء عن نفسه في حال العدم جائز؛ إذ ليس حينئذٍ شيء، بل معدوم بحت. فهذا المذهب في غاية السخافة»[1].

والحاصل: أنّ مرتبة الوجود الأصيل متقدّمة بحسب الواقع النفس الأمري على مرتبة الماهيّة؛ لتقدّم العلّة والواسطة في الثبوت على معلولها ذي الواسطة، فلا ذات ولا ثبوت ولا شيئيّة للماهيّة من دون الوجود، والوجود الأصيل يساوق الشيئيّة والثبوت في الواقع العينيّ، ولا معنى لشيئيّة الماهيّة المعدومة بالعدم المطلق، كما هو رأي أكثر المعتزلة. وهذا كلّه بحسب الواقع العينيّ والتحليل النفس الأمريّ.

نعم، في الذهن ـ الذي هو ظرف اتّصاف الماهيّة بالوجود ـ تكون مرتبة الوجود متأخّرة عن مرتبة الماهيّة، لأنّ الموصوف من حيث كونه موصوفاً متقدّم على الصفة في ظرف الاتّصاف الذي هو الذهن. وهو في الواقع كما بيّنا من عكس الحمل، ويرجع إلى طبيعة الوظيفة التي يقوم بها الذهن بحسب العلم الحصولي، حيث إنّ وظيفته معرفة الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٧٥، الحاشية رقم (١).

الأمر، والمعرفة لا تتمّ إلّا من خلال ما به الامتياز وهي الماهيّات، فيجعل الذهن الماهيّات هي الأصل والموضوع بعد التعرّف عليها، ثمّ يثبت الوجود بعد ذلك لتلك الماهيّة المعلومة، كما في قولنا: (الإنسان موجود) أي إنّ الإنسان المعلوم الحقيقة والماهيّة قد ثبت له الوجود والتحقّق، فيجعل الذهن الماهيّة المعلومة موصوفة والثبوت والوجود وصفاً لاحقاً لها، مع أنّ الأمر معكوس تماماً بلحاظ نفس الأمر والواقع كما تقدّم، فما يقوم به الذهن إنّما هو من عكس الحمل للسبب الذي أشرنا إليه. فالذهن يقوم ـ عن طريق عمليّة تحليليّة عقليّة ـ بتجريد الماهيّة الموجودة في الخارج وفي الذهن عن وجودها الخارجيّ والذهنيّ، ثمّ يخبر عنها بأخبار مختلفة، فيحمل عليها ذاتها وذاتيّاتها، ويصفها أيضاً بالعدم تارة وبالوجود تارة أخرى، ولكنّ هذا كلّه بلحاظ التحليل الذهنيّ، لا الواقع النفس الأمري، وكأنّ هذا اللحاظ التحليليّ الذهنيّ هو الذي أوقع المعتزلة فيما ذهبوا إليه من شيئيّة المعدوم، فاشتبه عليهم المصداق بالمفهوم الذهنيّ التحليليّ.

القول الثاني: (الحال) ومعلوميّة الذوات بالصفات

وهو أيضاً ـ كما سيأتي ـ من الأقوال المنسوبة إلى بعض المعتزلة، ويبتني هذا القول على ما أسّسوه في القول السابق، من أنّ التناقض إنّما هو بين النفي والإثبات، فلا واسطة في نظرهم بين المنفي والثابت، فالشيء عندهم إمّا ثابت وإمّا منفي، ولا تناقض بين العدم والثبوت، بل بعض المعدوم ثابت وليس منفيّاً، كما لا تناقض بين هذا المعدوم وبين الموجود، بل هما مصداقان لمفهوم الثابت. وفي هذا القول الثاني حاول بعضهم أن يضيف مصداقاً ثالثاً لمفهوم الثابت وهو الحال، فالثبوت والثابت الذي يقابل النفي والمنفي له ثلاثة مصاديق، أحدها بعض المعدومات كالمعدوم الممكن، وثانيها نفس الوجود والموجود، وثالثها ما ليس بموجود ولا معدوم، وهو الذي أسموه بالحال، فالحال ثابت، وليس بموجود ولا

معدوم. وبذلك يفترق هذا القول عن سابقه، فالثابت في القول السابق هي الماهيّات المعدومة، فهي من مصاديق المعدوم المندرج تحت مفهوم الثابت، والثابت في هذا القول هو الحال وليس هو من مصاديق المعدوم ولا من مصاديق الموجود، بل هو أحد مصاديق الثابت مباشرة. ففي القول السابق لم يفترض أنّ هناك واسطة بين الموجود والمعدوم، وإنّما افترض فيه ثبوت بعض المعدومات. ولكنّهم افترضوا في هذا القول الثاني أنّ هناك واسطة بين الموجود والمعدوم، وأنّها ثابتة، وهي المسمّاة عندهم بالحال.

ثمّ إنّهم عرّفوا ما ذكروه من الحال بصفات الموجود الإضافيّة المحضة، والتي هي صفات انتزاعيّة ليست بموجودة ولا معدومة، ولا مجهولة ولا معلومة، كالعالميّة والقادريّة والضاحكيّة والكاتبيّة للإنسان، فإنّ الموجود والمعلوم هو الإنسان الموصوف بتلك الصفات، دون نفس الصفات، فهي تحكي الذات المتّصفة بالصفة، ولا تحكي نفس الصفة الانتزاعيّة. وقد احترزوا بذكر صفات الموجود عن صفات المعدوم، كالجوهريّة مثلاً للماهيّة في حال العدم، فإنّها تكون معدومة تبعاً لموصوفها، وليست حالاً. كما احترزوا أيضاً بالصفات الإضافيّة الانتزاعيّة عن الصفات المتأصّلة، كالسواد والبياض للجسم، فإنها أيضاً ليست حالاً، بل هي إمّا موجودة أو معدومة؛ وذلك لأنّ «الصفة قد تطلق ويراد بها المعنى القائم بالغير مطلقاً، سواءً كان متأصّلاً كالسواد والبياض، أو أمراً انتزاعيّاً، ويقابلها الذات وهي المعنى القائم بنفسه. وقد تطلق ويراد بها المعنى الانتزاعيّ القائم بالغير كالعالميّة والقادريّة وسائر الإضافات، ويقابلها الذات، وهي المعنى الغير الانتزاعيّ، سواءً كان قائماً بنفسه، أو كان قائماً بغيره، فالصفة بالمعنى الأوّل أعمّ من الصفة بالمعنى الثاني، والذات بالعكس، أي إنّها بالمعنى الأوّل أخصّ من الذات بالمعنى الأخير.

إذا تبيّن ذلك فاعلم: أنّ مرادهم من الصفة هو المعنى الانتزاعيّ القائم بالغير،

أعني معناها الأخصّ، لا مطلق القائم بالغير، فمثل البياض أو السواد ليس حالاً عندهم، بل هو إمّا موجود أو معدوم»[1].

وقد علّل صاحب الشوارق انحصار الحال عندهم بالصفات الانتزاعيّة، وأنّها هي التي لا تكون موجودة ولا معدومة، فتكون حالاً وواسطة بين الموجود والمعدوم، بقوله: «والمراد بالصفة ما لا يُعلم ولا يُخبر عنه بالاستقلال، بل بتبعيّة الغير، والذات يخالفها، وهي لا تكون إلّا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلّا ذات لها صفة الوجود، والصفة لا تكون ذاتاً، فلا تكون موجودة؛ فلذا قيّدوا [الحال] بالصفة. وإذا كانت صفة للموجود، لا تكون معدومة أيضاً، لكونها ثابتة في الجملة، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم»[2].

وقال الحكيم السبزواري في هذا المجال: «فقولهم صفة، أرادوا بها المعنى الانتزاعيّ القائم بالغير، مثل العالميّة والقادريّة والأبوّة وسائر الإضافات، لا المعنى القائم بالغير مطلقاً، كما هو معناها المتعارف عند المتكلّمين، فالذات المقابلة للمعنيين أيضاً لها معنيان ـ واحترزوا بإضافة الصفة إلى الموجود عن صفات المعدوم، فإنّها صفات للثابت، لا للموجود. وبقولهم: (لا موجودة) عن الصفات الوجوديّة للموجود. وبقولهم: (لا معدومة) عن الصفات السلبيّة، فبقي في الحدّ مثل الانتزاعيّات الغير المعتبر في مفهومها السلب من صفات الموجودات»[3].

فتحصّل ممّا ذكروه في تقرير حقيقة الحال الأمور التالية:

١. إنّ مفهوم الثابت يُحمل على ثلاثة موضوعات، وهي: الوجود والموجود واجباً كان أم ممكناً؛ والمعدوم الممكن؛ وصفات الموجود الانتزاعيّة المسمّاة

(١) **درر الفوائد**، محمد تقي الآملي، مصدر سابق: ج١ ص١٥٤.

(٢) **شوارق الإلهام**، عبد الرزاق اللاهيجي، مصدر سابق: ج١ ص٢٤٦.

(٣) **شرح المنظومة**، السبزواري، مصدر سابق: ص٤٥.

بالحال عندهم.

٢. إنّ الحال ثابت، وليس بموجود ولا معدوم، فيختصّ بالصفات الإضافيّة الانتزاعيّة، فلا يشمل الذوات في قبال الصفات، لأنّها إمّا موجودة أو معدومة، ولا يشمل الصفات المتأصّلة، لأنّها أيضاً إمّا موجودة أو معدومة، ولا يشمل الصفات السلبيّة، لأنّها معدومة.

٣. يختصّ الحال بصفات الموجود الإضافيّة، ولا يشمل الصفات الإضافيّة للمعدومات، لأنّها معدومة أيضاً، والحال ليس موجوداً ولا معدوماً.

٤. إنّ صفات الموجود الإضافيّة كالعالميّة للإنسان ليست موجودة في الخارج، إذ إنّ الموجود في الخارج هو الإنسان وعلمه الذي هو عين المعلوم، وأمّا صفة العالميّة فهي منتزعة من الإضافة ونسبة العالم إلى المعلوم، ومن الواضح أنّ الأمور النسبيّة لا وجود لها في الخارج.

٥. إنّ الصفات الإضافيّة باعتبار كونها صفة للموجود لا تكون معدومة كالصفات السلبيّة؛ إذ لا يتّصف الموجود بأمرٍ معدوم، لأنّ مرجعه إلى عدم الاتّصاف، فهذه الصفات ثابتة غير موجودة ولا معدومة، وإنّما هي واسطة بينهما، وهو معنى كونها حالاً.

٦. إنّ هذه الصفات الإضافيّة لا معلومة ولا مجهولة، فلا يتعلّق بها علم ولا جهل، والمعلوم هو نفس الذات المتّصفة بتلك الصفات، فتعلم الذات بالصفة، دون نفس الصفة.

ثمّ إنّ هذا القول كما هو منسوب إلى بعض المعتزلة، منسوب أيضاً إلى بعض الأشاعرة. قال الحلّي في شرح التجريد: «ذهب أبو هاشم[1] وأتباعه من المعتزلة،

---

(١) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجُبّائي، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولد

والقاضي[١] والجويني[٢] من الأشاعرة إلى أنَّ هاهنا واسطة بين الموجود والمعدوم، وهي ثابتة، وسمّوها الحال، وحدّوها بأنّها صفة لموجود لا توصف بالوجود والعدم، فيكون الثابت أعمّ من الموجود، والمعدوم أعمّ من المنفيّ»[٣].

مناقشة المصنّف للقول الثاني

نحاول فيما يلي أن نستعرض الوجوه التي ذكرها المصنّف في مقام مناقشته لهذا القول:

الوجه الأوّل: تارةً يكون مقصودهم من كلّ ما ذكروه مجرّد الاصطلاح والتعبير الخاصّ في مقام التخاطب، ومرادهم من النفي والإثبات نفس الوجود والعدم، كما أنّ مرادهم من الحال الثابت غير الموجود ولا المعدوم اصطلاح تواضعوا عليه بينهم للدلالة على ما هو معدوم في الخارج وثابت في العقل والوجود الذهنيّ، ومعنى ذلك أنّ الصفات الإضافيّة لا هي موجودة مطلقاً في الخارج وفي الذهن، ولا هي معدومة مطلقاً حتى في الذهن، بل هي ثابتة في الوجود الذهنيّ، ومعدومة بلحاظ الوجود الخارجيّ، لأنّها من الأمور الانتزاعيّة. إن كان مرادهم من اصطلاح النفي والإثبات واصطلاح الحال ذلك المعنى، فهو عين ما يقوله أهل الحكمة والمعرفة، وهو مقبول كلّه ولا إشكال فيه، ولا مشاحّة في الاصطلاح كما يقال.

سنة ٢٤٧هـ، وتوفّي سنة ٣٢١ ببغداد. تاريخ ابن خلكان: ج١ ص٣١٧.

(١) هو أبو بكر محمد بن الطيّب المعروف بالباقلاني البصري المتكلّم المشهور، كان على مذهب الشيخ ابن الحسن الأشعري وناصراً لطريقته، توفّي ببغداد سنة ٤٠٣هـ. تاريخ ابن خلكان: ج٢ ص٥٦.

(٢) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي، الملقّب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين، توفّي سنة ٤٧٨هـ. تاريخ ابن خلكان: ج١ ص٣١٢.

(٣) **كشف المراد**، مصدر سابق: ص٥٠ـ٥٢.

وأخرى يكون مرادهم غير ذلك، بأن يكون معنى النفي والإثبات غير الوجود والعدم، ويكون معنى الثابت أعمّ مصداقاً من الموجود، والحال الثابت لا هو موجود ولا هو معدوم مطلقاً، والصفات الإضافيّة التي هي مثال الحال الثابت ليست معدومة ولا موجودة بالوجود الذهنيّ ولا الخارجيّ. وهذا كلّه مستحيل وبديهيّ البطلان، وفيه غفلة واضحة عن خصائص الأمور الذهنيّة، فإنّ ما لا وجود له في الخارج لابدّ أن يكون ثابتاً في الذهن على أقلّ تقدير، وأمّا ما لا وجود له في الذهن ولا في الخارج، فهو بطلان محض، ولا يخبر عنه بشيء، ولا يخبر به عن شيء. وهم قد خلطوا بين أحكام الوجود الخارجيّ وأحكام الوجود الذهنيّ، فإنّ ما لا وجود له في الخارج قد لا يكون معدوماً أيضاً، بل يكون ثابتاً وموجوداً بالوجود الذهنيّ، وهذا الثبوت نحو من أنحاء الوجود المطلق، يقابل الوجود النسبيّ، وهو الوجود الخارجيّ، وليس هو ثبوتاً مقابلاً للوجود المطلق والعدم المطلق. ولكنّهم حيث وجدوا أنّ بعض الأمور معدومة بلحاظ الوجود الخارجيّ والواقع العينيّ، وهي مع ذلك لها صورة ثابتة في الذهن، فلها ثبوت وراء التحقّق الخارجيّ، فخلطوا بين الوجود الخارجيّ النسبيّ المقابل للوجود الذهنيّ، وبين الوجود المطلق الشامل للوجود الخارجيّ والذهنيّ، فمع أنّ تلك الأمور المتصوّرة موجودة بالوجود المطلق في ضمن وجودها بالوجود الذهنيّ، وهي مع ذلك غير موجودة بالوجود الخارجيّ النسبيّ، تصوّروا أنّها غير موجودة بالوجود المطلق. وحيث إنّها ليست منفيّة ولا معدومة أيضاً، لأنّها صفات إضافيّة للموجود كما تقدّم، فحكموا بكونها حالاً ثابتاً، لا هي موجودة ولا هي معدومة. وهو خلط واضح بين أحكام الثبوت والوجود الذهنيّ، وبين أحكام الواقع الخارجيّ.

الوجه الثاني: يحاول المصنّف في هذا الوجه أن يردّ كلا القولين الأوّل والثاني، وينفي أيّ ثبوت أو شيئيّة لغير الوجود، وتوضيح ما ذكره يقع ضمن

النقاط التالية:

١. إنّهم قد اعترفوا سابقاً أنّ الشيء لا يخرج عن النفي والإثبات، فإمّا أن يكون منفيّاً أو ثابتاً، لأنّ النفي والإثبات نقيضان، لا يجتمعان في شيءٍ واحد ولا يرتفعان عنه.

٢. إنّ المنفي عندهم الذي يقابل الثابت هو الممتنع كما تقدّم.

٣. إنّ كلّ صفة ثابتة لشيء يصحّ أن يوصف بها ذلك الشيء، فمثلاً إذا كانت صفة العلم ثابتة للإنسان، فإنّ الإنسان يتّصف بصفة العلم وتحمل عليه، فيقال: (الإنسان عالم).

٤. إنّ الماهيّات الممكنة قد تكون موجودة وقد تكون معدومة بلحاظ الواقع الخارجيّ، فكما يجوز وجودها يجوز عليها العدم أيضاً، وهذا هو الإمكان الخاصّ، الذي هو تساوي النسبة إلى طرفي الوجود والعدم.

٥. نتساءل حينئذٍ عن الماهيّات الممكنة المعدومة في الخارج، هل وجودها المعدوم في الخارج ثابت أم منفي؟ وليس هناك احتمال ثالث في المقام، لأنّ الشيء إمّا ثابت أو منفي كما تقدّم.

فإن قالوا: إنّ وجود الماهيّة الممكنة المعدومة منفيّ، فيلزم أن يصير الوجود ـ الذي فرض كونه ممكناً للماهيّة ـ ممتنعاً، لأنّ كلّ منفيّ عندهم ممتنع كما تقدّم، وهذا محال، لأنّه يستلزم خلف الفرض، أي ما فرض ممكناً يكون ممتنعاً، واستحالة ذلك واضحة؛ باعتبار رجوعه إلى اجتماع النقيضين البديهيّ الاستحالة؛ إذ يلزم أن يكون الشيء الواحد ضروريّ العدم باعتبار امتناعه، وليس ضروريّ العدم باعتبار إمكانه، وهو اجتماع للنقيضين مستحيل.

وإن قالوا: إنّ وجود الماهيّة الممكنة المعدومة ثابت لها، فيلزم أن يوصف المعدوم بالوجود في حالة العدم، بأن يُحمل الوجود على الماهيّة المعدومة، وتتّصف به في حال عدمها، وذلك لما ذكرناه من أنّ كلّ صفة ثابتة لشيء يصحّ أن

يوصف بها ذلك الشيء وتُحمل عليه، وهذا محال أيضاً كما هو واضح، لاستلزامه اجتماع النقيضين المستحيل، وذلك لأنّ الوجود والعدم لا يجتمعان على جميع الأقوال، أمّا على ما هو المعروف فلأنّهما نقيضان، وأمّا على هذا الرأي المنسوب إلى المعتزلة، فإنّهما وإن ارتفعا في الحال الثابت، ولكنّهما لا يجتمعان، وحكمهما في ذلك حكم التقابل بين الضدّين أو التقابل بين الملكة وعدمها، ومرجع التقابل بينهما كما هو معروف إلى التقابل بين النقيضين، فاستلزم اجتماعهما الاجتماع بين النقيضين على جميع الأقوال، وهو بديهيّ الاستحالة. قال صدر المتألّهين في تفسيره للقرآن: «وممّا يفتضحون به أن يقال لهم: إذا كان الممكن معدوماً، فوجوده هل ثابت أو منفي؟ فإنّه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات. فإن كان منفيّاً ـ وكلّ منفيّ عندهم ممتنع ـ فالوجود الممكن يصير ممتنعاً، هذا خلف. وإن كان ثابتاً ـ وكلّ صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء ـ فالمعدوم يصحّ أن يوصف في حال عدمه بالوجود، فيلزم التناقض، وهو محال»[1].

إن قلت: نمنع اتّصاف الشيء بالصفة الثابتة له، فليس كلّ صفة ثابتة للشيء يصحّ أن يوصف بها ذلك الشيء وتكون محمولة عليه، بل قد تكون ثابتة له، ومع ذلك لا يصحّ حملها عليه، فقد نسلّم معكم أنّ الوجود الثابت للماهيّة الممكنة المعدومة، ولكن مع هذا قد لا توصف الماهيّة المعدومة به ولا يُحمل عليها، كما هو المفروض في حال عدمها، فإنّ الماهيّة في حال عدمها لا تتّصف بالوجود، وإن كان الوجود ثابتاً لها، فهي تتّصف بالعدم لا بالوجود، فلم يلزم التناقض.

قلت: يُنقض على هذا الكلام بشيئيّة الماهيّة المعدومة، حيث إنّهم ذكروا سابقاً أنّ الشيئيّة ثابتة للماهيّة المعدومة. فلو صحّ ما قيل، للزم أيضاً أن لا يُحمل على الماهيّة المعدومة أنّها شيء، فلا تتّصف بالشيئيّة، بل تتّصف بعدمها، أي إنّها

---

(١) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج٢ ص٣٥.

ليست بشيء، وهو خلف ما بنوا عليه سابقاً في القول الأوّل المتقدّم، من أنّ الماهيّة الممكنة المعدومة تتّصف بالشيئيّة كاتّصاف الوجود والماهيّة الممكنة الموجودة بذلك، وفي هذا الضوء ذهبوا إلى عدم مساوقة الشيئيّة للوجود، ويضاف إلى ذلك: إنّ هذا الذي قيل من كون الثبوت أعمّ من الاتّصاف يستلزم التناقض في القول، لأنّ معناه أن لا يصحّ وصف الشيء بأمر ثابت له وهو الشيئيّة، أي إنّ الشيء ليس بشيء، وهذا تناقض واضح، لأنَّ فيه الشيئيّة من حيث هي ثابتة، وفي ذلك اجتماع للنقيضين، وهو بديهيّ الاستحالة.

ويجري هذا الكلام أيضاً في جميع الأوصاف الأخرى الثابتة للماهيّة الممكنة المعدومة غير وصف الشيئيّة، من قبيل وصف الإمكان مثلاً، فإنّ الإمكان وصف ثابت للماهيّة المعدومة بحسب الفرض «فنقول هو ثابت لكونه صفة، فإن منعوا اتّصاف الشيء بالثابت، فلا يمكن أن يقال له ممكن. فإن التزم ذلك فليس بممكن، وقد قال إنّه ممكن بعين ما ذكره»[1]، فيلزم أن لا يكون الممكن ممكناً، وهو اجتماع للنقيضين مستحيل[2].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٧٧ الحاشية رقم (١).

(٢) ولكن مع ذلك كلّه يمكن النقاش في ما ذكره المصنّف في هذا الوجه؛ وذلك لعدم تكرّر الحدّ الأوسط في كبرى الاستدلال، حيث إنّ الوجه المذكور قد تضمّن صغرى وكبرى بالنحو التالي:

الصغرى: إنّ الماهيّة الممكنة المعدومة وجودها ثابت لها.

الكبرى: وكلّ صفة ثابتة لشيء يصحّ أن يوصف بها ذلك الشيء.

فينتج: إنّ الماهيّة الممكنة المعدومة تتّصف بالوجود.

وفي مقام المناقشة نقول: إنّ الحدّ الأوسط في هذا القياس ـ والذي هو الثبوت ـ لم يتكرّر، فالصغرى مقبولة وصحيحة، ولكنّ المراد من الثبوت فيها ما يقابل النفي وهو الممتنع،

الوجه الثالث: من الأمور التي اعتمدوها في هذا القول هو أنّ الذوات لا تتميّز ولا تُعلم إلّا بالصفات الإضافيّة التي هي الحال، وذلك لأنّ جميع الذوات مشتركة في كونها ذواتاً، فمفهوم الذات يصدق على جميعها بنحو الاشتراك

فالثابت في الصغرى هو ما ليس بممتنع، سواء كان ثابتاً بالفعل أم لم يكن، وهو في مفروض الكلام ليس ثابتاً بالفعل، فليس المراد منه فعليّة الثبوت والموجوديّة بالفعل، بل المراد إمكانيّة الثبوت وعدم امتناعه. وأما المراد من الثابت في الكبرى، فهو الموجود والثابت بالفعل، وليس المراد إمكانيّة الثبوت وعدم امتناعه، فالشيء إذا كان الوجود ثابتاً وموجوداً له بالفعل، فإنّه يتّصف بالوجود بلا إشكال، ولكنّ هذه الكبرى وإن كانت تامّة في نفسها، إلّا أنّها ليست هي المقصودة في المقام، بل لابدّ أن يدّعى في الكبرى بما ينسجم مع الحدّ الأوسط في الصغرى هكذا: إنّ كلّ صفة يجوز ثبوتها لشيء بنحو الإمكان، فإنّه يصحّ أن يوصف بها ذلك الشيء، وهذه الكبرى بهذا النحو غير تامّة؛ إذ إنّ ما يجوز ويصحّ أن يوصف به الشيء ولم يكن اتّصافه به ممتنعاً، قد يكون ذلك الشيء متّصفاً به بالفعل وقد لا يكون متّصفاً، وهذا المعنى لا ينتج ما أرادوه من اتّصاف الماهيّة الممكنة المعدومة بالوجود بالفعل كما قرّره المصنّف، بل ينتج أنّ الماهيّة الممكنة في حال العدم الوجود ليس ممتنعاً عليها، بل قد توجد فتتّصف بالوجود وقد لا توجد فلا تتّصف به، وتبقى هي في حال العدم غير متّصفة بالوجود، فلم يلزم اجتماع الوجود والعدم. فالمغالطة حاصلة في الكبرى؛ إذ استعمل الثبوت فيها بمعنى غير المعنى المراد من الثبوت في الصغرى، فلم يتكرّر الحدّ الأوسط، ومع الحفاظ على تكرّر الحدّ الأوسط ينتج أنّ الماهيّة في حال العدم يمكن أن تتّصف بالوجود، لأنّ الوجود غير ممتنع عليها بحسب الصغرى، وهذه النتيجة لا يلزم منها اجتماع النقيضين، كما يقال ذلك في الضدّين أيضاً، من قبيل ما يقال من أنّ الأبيض يمكن أن يكون أسود، ولا يلزم من ذلك اجتماع الضدين، لأنّ ما يلزم منه اجتماع الضدين المستحيل هو أن يكون الأبيض بالفعل أسود بالفعل، وهذا غير مفروض، كذلك الحال في المقام. وبذلك يتّضح الفرق بين صفة الوجود وبين غيرها من الصفات التي ذكرها المصنّف ونقض بها عليهم، كالشيئية والإمكان وغيرهما، فإنّ الماهيّة تتّصف بهما في حال العدم.

المعنوي، ولا تمتاز كلّ ذات عن الأخرى ولا تُعلم في ذاتها بمفهوم الذات المشترك بين الجميع، ومن هنا احتاجت تلك الذوات إلى ما يُميّز بعضها عن البعض الآخر، وتكون بواسطته معلومة في الذهن بخصوصها، وليس هناك ما يميّزها إلّا الصفات الإضافيّة، فالصفات الإضافيّة كالكاتبيّة والقادريّة والضاحكيّة وغيرها، هي التي تميّز بعض الذوات عن بعضها الآخر، وبواسطتها تُعلم كلّ ذات بخصوصها وتمتاز في الذهن عن الأخرى، فمفهوم الذات هو ما به الاشتراك بين الذوات، والصفات الإضافيّة تشكّل ما به الافتراق والامتياز بينها، وإن كانت الصفات الإضافيّة في نفسها ـ كما تقدّم ـ لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة.

وهنا يقول المصنّف: بأنّنا ننقل الكلام إلى نفس تلك الصفات الإضافيّة، فإنّها مشتركة أيضاً في كونها وصفاً، فالصفات أيضاً مشتركة وغير مختلفة في كونها صفات، وحينئذٍ تكون محتاجة إلى صفات أخرى تميّزها وتفرّق بها وتكون بواسطتها معلومة في الذهن بخصوصها، ثمّ إنّ هذه الصفات أيضاً تفتقر في امتيازها إلى صفات أخرى، وهكذا يتمادى الأمر ويتسلسل لا إلى نهاية، واستحالة ذلك واضحة[١].

---

(١) من الواضح أنّه لا فرق بين الذوات والصفات في جانبي الاشتراك والامتياز، فإنّ الصفات كالذوات قد تتمايز بتمام الحقيقة، من دون أن يكون بينها أي جهة اشتراك، من قبيل ما يُذكر في الأجناس العالية، فإنّها تمتاز عن غيرها بتمام حقيقتها وإن كانت صفة لذات من الذوات ـ وقد تتمايز بجزء الحقيقة، كتمايز الأنواع المختلفة تحت جنس واحد، فالجنس يشكّل جهة الاشتراك وتمتاز عن بعضها البعض بفصولها. وقد تتمايز بأمور خارجة عن حقيقتها منضمّة إليها عارضة عليها، كالتمايز بين أفراد نوع واحد، فإنّها مشتركة بتمام ذاتها وحقيقتها النوعيّة، ويمتاز بعضها عن البعض الآخر بأمور عرضيّة منضمّة إليها. وقد يقع التمايز بينها بالتمام والنقص، وذلك من قبيل التمايز بين الحقائق

ويتفرّع على جميع ما بيّناه أمران:

الأوّل: أنّ الصفات كالذوات من جهة الاحتياج إلى التميّز والمعلوميّة، فالشيء عموماً إذا لم يتميّز ولم يكن معلوماً لا يمكن أن تتميّز أو تعلم به الأشياء الأخرى، سواءً كان ذلك الشيء ذاتاً أم صفة، فكما أنّ الذوات غير المتميّزة ولا المعلومة لا يتميّز ولا يُعلم بها شيء من الأشياء، كذلك الصفة غير المتميّزة ولا المعلومة لا تتميّز ولا تُعلم بها الذوات، فلا يعقل أن تُعلم الذوات المجهولة وغير المتميّزة بصفات مجهولة وغير متميّزة، لافتقار الصفات حينئذٍ على ما تُعلم به ويميّزها، فيأتي إشكال التسلسل المتقدّم.

والحاصل: إذا لم يُعلم الشيء، لم تُعلم به الأشياء المجهولة.

الثاني: إذا كانت الذوات تُعلم بالصفات بعد أن كانت مجهولة، ويُخبر عنها بالصفات فتصبح معلومة، فكذلك الصفات إذا كانت مجهولة يُخبر عنها بصفات أخرى معلومة فتكون معلومة بها، فالصفات يُخبر عنها كالذوات.

القول الثالث: تنزيه الذات الإلهيّة عن التسمية باسم المفعول

من الأقوال التي أوردها المصنّف في المقام هو تنزيه الذات الإلهيّة المقدّسة عن تسميتها بأسماء المفعول، كموجود ومعدوم ونحوهما، فلا يطلق على الباري تعالى لفظ الموجود ولا المعدوم، فلا هو موجود ولا هو معدوم. وقد استدلّ لهذا القول بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الباري تعالى فاعل لكلّ شيء وفعّال بنحوٍ مطلق، ولا تناسبه الألفاظ التي بصيغة اسم المفعول كالموجود والمعدوم، فهو تعالى منزّه عن أن يتسمّى بصفة بصيغة اسم المفعول. ومن جهة أخرى وجوده تعالى صرف

الوجوديّة العينيّة. فالصفات كالذوات في جهة الاشتراك والتمايز.

وعين ذاته، فلا يتسمّى باسم المفعول الذي معناه ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق، فالموجود ذات ثبت لها الوجود، والباري تعالى ليس كذلك، لأنّ وجوده عين ذاته.

وقد أجاب المصنّف على هذا النحو من الاستدلال بجوابين:

١. إذا كان هذا الاستدلال يرتبط بلفظ وصيغة اسم المفعول، وأنّه لا يصحّ إطلاق هكذا لفظ عليه تعالى، فإنّ أمر الألفاظ سهل؛ إذ يمكن استبدالها بألفاظ أخرى لا يلزم منها المحذور المذكور، فيستبدل لفظ (موجود) مثلاً بلفظ آخر، كأن يقال: (له الوجود) أو (عين ذاته الوجود) ونحو ذلك، والمهمّ فيما يتعلّق بالعلوم والمعارف الحقيقيّة هو حفظ أصل الحقيقة والمعنى. فإذا كان أصل المعنى ثابتاً للشيء، صحّ إطلاقه عليه وتسميته به، سواءً كان بصيغة اسم المفعول أو بأيّ صيغة أخرى تناسب الإطلاق والتسمية. والبحث في العلوم الحقيقيّة يدور مدار الحقائق، لا الألفاظ.

٢. إذا كان هذا الاستدلال يرتبط بالمفاهيم والمعاني المستفادة من صيغة اسم المفعول، كمفهوم الموجود والمحمود والمعبود والمحبوب ونحوها من الأسماء الدالّة على الصفات الثبوتيّة الحقيقيّة، وكمفهوم المحدود والمتناهي والمركّب ونحوها من الأسماء الدالّة على الصفات السلبيّة، فجوابه يختلف باختلاف الصفات الثبوتيّة والسلبيّة.

أمّا بالنسبة إلى المعاني والصفات الثبوتيّة؛ فهي من حيث المعنى مشتركة بين الباري تعالى وبين غيره، فلفظ الموجود ـ مثلاً ـ يطلق بمعنى واحد مشترك بينه تعالى وبين سائر مخلوقاته، ولكن مع حفظ فارقين أساسيين في ذلك الإطلاق بلحاظ خصوصيّة المصداق:

أوّلاً: إنّ المعاني المشتركة التي يتّصف بها الباري تعالى ـ بما يتناسب مع ذاته المقدّسة ـ أعلى وأشرف بحسب المصداق ممّا قد يُراد من المصاديق النازلة التي تطلق الألفاظ بإزائها في حقّ غيره والتي يفهمها عامّة الناس، وهي التي قد

وضعت بلحاظها الألفاظ لمعانيها المشتركة.

فالمعنى الموضوع له اللفظ وإن كان واحداً مشتركاً بين جميع المصاديق، وقد وضع بملاحظة المصاديق الحسيّة التي يفهمها عموم الناس، ولكنّ المصاديق الثابتة للباري تعالى والتي استعمل اللفظ في معناه بلحاظها، أعلى وأجلّ وأشرف من المصاديق النازلة التي وضعت الألفاظ بلحاظها. والأعلائيّة والأشرفيّة من جهة كون المعنى الثابت في حقّ الواجب تعالى بلا حدّ ومنتهى وبنحو الوجوب والضرورة الأزليّة، فمثلاً بالنسبة إلى صفتي السمع والبصر يتّصف بهما الباري تعالى، كما ورد في النصوص الشرعيّة إطلاقها في حقّه تعالى، مع أنّ المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه فيهما هو ما يوازي المصاديق الحسيّة المتعارفة، وهو السمع والبصر من خلال الجسم وبالآلة الماديّة المعروفة وهما آلتا السمع والبصر، أي الأذن والعين، وهذا ما يتنزّه عنه الواجب تعالى، فإنّه منزّه عن الجسميّة وعن السمع والبصر بالآلات الجسمانيّة، وهذا معنى أنّه سميع وبصير بسمع وبصر أعلى وأشرف من السمع بالأذن والبصر بالعين الحسيّة الجسمانيّة. وإن كانت تلك الألفاظ حين الوضع استعملت في المصاديق الرائجة والمتداولة وهما السمع بالأذن والبصر بالعين. كذلك الحال بالنسبة إلى غير ذلك من الصفات، كالعلم والقدرة والوجود والإرادة، فإنّ معانيها في حقّه تعالى أعلى وأشرف مصداقاً من المصاديق المتداولة التي يفهمها عامّة الناس ووضعت بلحاظها الألفاظ لمعانيها المشتركة بين جميع المصاديق العالية منها وغير المحدودة، والحسيّة النازلة المشهودة لنا في هذا العالم.

ثانياً: إنّ اتّصاف الباري تعالى بتلك الصفات بنحو هي عين ذاته الصرفة البسيطة وغير المحدودة، وليست زائدة على ذاته، كما هو الحال في الممكنات حيث إنّ اتّصافها بتلك الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما بنحو تكون زائدة على ذواتها.

فصفات الباري تعالى ثابتة له بمعانيها المشتركة، ولكن بنحوٍ أعلى وأشرف

مصداقاً من المصاديق التي قد نتصوّرها عند إطلاق ألفاظ تلك الصفات، وبنحوٍ تكون عين ذاته المتعالية، لا زائدة عليها كالممكنات.

هذا كلّه بالنسبة إلى الصفات الحقيقيّة الثبوتيّة.

وأمّا بالنسبة إلى المعاني والصفات السلبيّة؛ من قبيل كون الباري تعالى ليس جسماً ولا مركّباً وغير متناه ولا محدود ونحو ذلك، فالمراد منها نفس المعاني الوضعيّة العرفيّة التي وضعت الألفاظ بإزائها واستعملت فيها؛ إذ السلب بما هو سلب، لا يكون له مصداق حتى تختلف مصاديقه في الباري وفي غيره، والمسلوب بمعناه العرفيّ الوضعيّ هو المسلوب عنه تعالى، فعندما ننفي التركيب ـ مثلاً ـ ننفيه بمعناه العرفي المتداول.

الوجه الثاني: أنّ لفظ الموجود بمفهومه يطلق على سائر الوجودات الإمكانيّة، فالإنسان موجود والسماء موجودة والأرض موجودة وهكذا. فلو أطلق لفظ الموجود بمفهومه على الباري تعالى، يلزم اشتراكه تعالى مع الموجودات في الوجود، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ باعتبار أنّه تعالى ليس كمثله شيء، ولا يماثل الأشياء ولا يشاركها في شيء.

وقد أجاب المصنّف على هذا النحو من الاستدلال بأنّه يؤدّي إلى القول بالتعطيل، أي تعطيل العالم عن المبدأ والصانع، وتعطيل عقولنا عن معرفة ذات الباري تعالى وصفات جماله ونعوت كماله؛ إذ لو لم يكن تعالى مشاركاً للموجودات الإمكانيّة في مفهوم من المفاهيم، لما صحّ أن يقال في حقّه أنّه حقيقة أو ذات أو شيء أو هويّة أو نحو ذلك، وإلّا لزم اشتراكه مع غيره في هذه المفاهيم، وقد فرضوا عدمه، وحيث يستحيل الخروج عن السلب والإيجاب؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، فينبغي سلب تلك المفاهيم عنه تعالى، فيلزم أن يكون الباري تعالى لا موجوديّة ولا حقيقة ولا ذات ولا هويّة ولا شيئيّة له، ولا أمثال ذلك من المفاهيم، وحينئذٍ إمّا أن نفهم من هذه السلوب معانيها المقابلة

لمعاني تلك المفاهيم، بأن يُفهم من سلب الموجوديّة والحقيقة والهويّة وسلب الذات والشيئيّة: المعدوميّة والعدم والهلاك والبطلان المحض، فيحمل عليه تعالى المعدوميّة والهلاك ـ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ـ، فهذا ما يلزم منه تعطيل العالم عن المبدأ والصانع. وإمّا أن يدّعى بأنّنا لا نفهم شيئاً، لا من حمل تلك المفاهيم عليه تعالى، ولا من سلبها عنه، وهذا ما يلزم منه تعطيل عقولنا عن معرفة ذاته وصفات جماله ونعوت كماله. وكلا اللازمين واضح البطلان؛ لما ثبت في محلّه من الأبحاث الكلاميّة ـ عقلاً ونقلاً ـ أنّ للعالم مبدأً وصانعاً، وأنّ معرفته ومعرفة صفاته ممكنة، بل واقعة، وليست العقول عاطلة عن ذلك.

وقد أشار السبزواري في منظومته إلى ذلك، حيث قال:

وإنّ كـلّاً آيــة الجـليـل   وخصمُنا قد قال بالتعطيل

وقال في إيضاح ذلك: «لأنّا إذا قلنا إنّه موجود، وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهيّ الواحد في جميع المصاديق، فقد جاء الاشتراك. وإن لم نحمل على ذلك المفهوم، بل على أنّه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها، ونقيض الوجود هو العدم، لزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود؛ نعوذ بالله منه. وإن لم نفهم شيئاً، فقد عطّلنا عقلنا عن المعرفة. وكذا إذا قلنا إنّه ذات مذوّت الذوات، وأنّه شيء مشيّئ الأشياء، فإمّا أن نفهم اللاذات واللاشيء، تعالى عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً، وإمّا أن نعطّل. ومثله القول في الصفات، فإنّا إذا قلنا: إنّه عالم أو: يا عالم، بعنوان إجراء أسمائه الحسنى في الأدعية والأوراد، إمّا أن نعني: من ينكشف لديه شيء، فقد جاء الاشتراك ولوازمه، أو لا، فقد جاء المحذورات الأخر، فعطّلوا العقول عن المعارف والأذكار إلّا عن مجرّد لقلقة اللسان»[1].

وقال الآملي في التعليق على ذلك: «إذا قلنا إنّه تعالى موجود أو واحد أو عالم

---

(١) **شرح المنظومة**، السبزواري، مصدر سابق: ص١٦.

أو غير ذلك من أسمائه الحسنى وصفاته العليا، فلا يخلو إمّا أن نفهم من موجود الذي يطلق عليه معنى الموجود عند إطلاقه على زيد في قولنا: زيد موجود والسماء موجودة والشجر موجود وغير ذلك، وإمّا أن نفهم منه نقيض ما نفهم منه عند إطلاقه على زيد والسماء والأرض، وإمّا أن لا نفهم منه شيئاً، لا الذي نفهم منه عند إطلاقه على زيد ولا نقيض ذلك. فعلى الأوّل فقد جاء الاشتراك، وعلى الثاني يلزم أن نطلق المعدوم عليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وعلى الثالث يلزم تعطيل عقولنا عن إدراك معاني أسمائه وصفاته، والخصم يلتزم بالثالث ويقول بالتعطيل»[1].

وقال الطباطبائي في هذا المجال: «إمّا أن نقصد بالوجود الذي نحمله على الواجب معنى أو لا. والثاني يوجب التعطيل، وعلى الأوّل إمّا أن نعني به المعنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات وإمّا أن نعني به نقيضه، وعلى الثاني يلزم نفي الوجود عنه عند إثبات الوجود، تعالى عن ذلك، وعلى الأوّل يثبت المطلوب، وهو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً»[2].

وقال في موضع آخر: «إذا قلنا: (الواجب موجود) فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الاشتراك المعنوي، وإن كان المفهوم منه ما يقابله ـ وهو مصداق نقيضه ـ كان نفياً لوجوده، تعالى عن ذلك، وإن لم يفهم منه شيء، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة»[3].

ولعلّ الحقّ مع السبزواري حينما ذكر بأنّ هؤلاء قد اشتبه عليهم حكم

---

(١) **درر الفوائد**، الآملي، مصدر سابق: ج١ ص٤٩ـ٥٠.

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٩.

(٣) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص١٣ـ١٤.

المفهوم والمصداق، فحكم المغايرة إنّما هو للمصداق دون المفهوم، فالباري تعالى لا شريك ولا كفو له في شيء من المفاهيم في ذاته وبحسب المصداق والتحقّق الخارجيّ، وأمّا مع الغضّ عن خصوصيّة المصداق، فهو تعالى يشترك مع سائر الممكنات في معاني ما يحمل عليه من المفاهيم، فالوجود ـ مثلاً ـ المحمول على الممكنات مساوٍ في المفهوميّة للوجود المحمول عليه تعالى. وثبوت المغايرة بين المفاهيم من جهة ما تحمل عليها من المصاديق، واضح ولا خلاف فيه؛ وذلك لأن الذي للباري تعالى بالذات من تلك المفاهيم «أعلى المراتب، غير المتناهي شدّة، الذي لا يخالطه نقص ولا عدم؛ والذي لغيره بعض مراتب الحقيقة المشكّكة، غير الخالي من نقص وتركيب، فلا مشاركة»[1] في المصداق.

وستأتي الإشارة إلى ذلك من قبل المصنّف في مباحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، حيث عقد فصلاً لذلك بعنوان: «في أنّ الوجود لا مشارك له في أيّ مفهوم كان»[2]، ومراده نفي المشاركة المصداقيّة.

قال الحكيم السبزواري: «وبالجملة جميع ما سمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق»[3].

ثمّ إنّ المصنّف في نهاية المطاف يذكر اعتذاراً عن إيراد تلك الأقوال التي وصفها بالهوسات ـ في هذا الكتاب، وأنّ عذره في ذلك هو أنّ بعض الناس يعدّ أولئك القوم من أهل العلم والنظر، مع أنّهم ليسوا كذلك. ويشير أيضاً إلى وجهٍ ذكره الشيخ الاشراقي في ردّ أقوالهم، وهو لزوم تعطيل العالم عن الصانع، وحاصل هذا الوجه:

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص٢٨٣.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج٦ ص١٠٧.

(٣) **شرح المنظومة**، السبزواري، مصدر سابق: ص١٧.

١. إنّ الوجود عند هؤلاء القوم إنّما يفيده الفاعل، والفاعل إنّما يُفيد وجود الأشياء.
٢. والوجود عندهم بحسب الفرض ـ كما تقدّم ـ ليس بموجود ولا معدوم؛ إذ لو كان موجوداً للزم التسلسل، ولو كان معدوماً للزم التناقض، وكلاهما بديهيّ الاستحالة.
٣. فلا يمكن أن يفيد الفاعل وجود الوجود بأن يجعله موجوداً، لأنّ الوجود ليس موجوداً، مع أنّ الكلام يرجع إلى نفس الوجود المفاض، فإن كان موجوداً أيضاً بإفاضة الوجود عليه، يلزم التسلسل، وهو محال.
٤. كما لا يمكن أيضاً أن يفيد الفاعل ثبات الوجودات الإمكانيّة، لأنّها بحسب الفرض ثابتة في نفسها بمجرّد إمكانها، وإن كانت معدومة؛ لما تقدّم من أنّ الممكنات ثابتة في حال عدمها، فإفادة الثبوت لها من تحصيل الحاصل المستحيل.
٥. فالفاعل لم يُفد الماهيّات الممكنة شيئاً؛ إذْ لم يفدها الوجود ولا الثبوت ولا أيّ شيء آخر، فالعالم الإمكاني لم يستفد من الواجب شيئاً.
٦. وهذا معناه تعطيل العالم الإمكاني عن الصانع، وقد ثبت بطلان ذلك في علم الكلام.

أضواء على النص

• قوله قُدّسَ سِرّهُ: (**صفة تتجدّد على الذات**).

أي: تعرض على الذات، من قبيل عروض صفتي السواد والبياض على الجسم، فإنّ للجسم نحواً من الثبوت، والسواد والبياض يتجدّدان ويتعاقبان في العروض والحمل عليه.

• قوله قُدّسَ سِرّهُ: (**هي ذات في حالتي الوجود والعدم**).

أي: إنّ لها ذاتيّة وثبوتاً وشيئيّة بقطع النظر عمّا يتعاقب عليها من صفتي الوجود والعدم.

• قوله قدس سره: **(فإنّ حيثيّة الماهيّة وإن كانت غير حيثيّة الوجود)**.

مراده: التغاير الحيثويّ بين الوجود والماهيّة بحسب التقرّر النفس الأمريّ، مضافاً إلى ما هو مسلّم من التغاير الحيثويّ بينهما بحسب التصوّر والوجود الذهنيّ، وأمّا بحسب الواقع الخارجيّ العينيّ، فأحدهما عين الآخر ذاتاً وحيثيّة، وإلى هذه العينيّة الخارجيّة أشار بقوله: «إلّا أنّ الماهيّة ما لم توجد، لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهيّة».

• قوله قدس سره: **(فالماهيّة ما لم توجد لا تكون شيئاً من الأشياء)**.

أي: إنّ الشيء إذا كان معدوماً لا ماهيّة له، فمن الوجود الخاصّ تنتزع الماهيّة، ثمّ إنّ العقل يجرّد الماهيّة بحسب التحليل الذهنيّ عن الوجود، فيتصوّرها من دون الوجود. وأمّا ما لا وجود له من الأساس، فلا ماهيّة له، كما هو الحال في العنقاء.

• قوله قدس سره: **(حتّى نفس ذاتها)**.

أي: إنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ إذا كان موجوداً ومتحقّقاً في الأعيان، فقاعدة الهوهويّة في الممكنات مقيّدة بما دامت الذات، وإن كانت في الواجب تعالى ضروريّة بالضرورة الأزليّة، فثبوت ذات الواجب لذاته ضروريّ بالضرورة الأزليّة، وليست ذاتيّة مقيّدة بما دامت الذات.

• قوله قدس سره: **(إذ مرتبة الوجود متقدّمة على مرتبة الماهيّة في الواقع)**.

أي: إنّ مرتبة الوجود متقدّمة على مرتبة الماهيّة بحسب الواقع النفس الأمري، لا بلحاظ الواقع العينيّ، لأنّ أحدهما عين الآخر بهذا اللحاظ.

• قوله قدس سره: **(وإن كانت متأخّرة عنها في الذهن)**.

أي: إنّ الذهن يجعل الماهيّة موضوعاً والوجود محمولاً، مع أنّ الواقع النفس الأمريّ بعكس ذلك، وهذا ما يسمّى بعكس الحمل في كلمات الطباطبائي، وقد ذكرنا بسبب هذا العكس الذهنيّ في بحوثٍ ماضية، فلاحظ.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(لأنّ ظرف اتّصاف الماهيّة بالوجود هو الذهن)**.

هذه العبارة تعليل منه قُدِّسَ سِرُّه لعكس الحمل؛ باعتبار أنّ الموصوف متقدّم على وصفه في الذهن، والماهيّة وقعت موضوعاً في الذهن فتكون متقدّمة، والوجود الذي هو وصف لها يكون متأخّراً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(وربما أثبتوا واسطة...)**.

هذا هو القول بالحال المنسوب إلى بعض المعتزلة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(المعدوم في خارج العقل)**.

هذا هو المعدوم النسبي، فهو موجود في الذهن ومعدوم في الخارج العيني، ويقابله المعدوم المطلق، أي: المعدوم في الخارج وفي الذهن.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(كان باطلاً ولا خبر عنه ولا به)**.

أي: إنّه لا يقع موضوعاً ولا يقع محمولاً، لأنّه عدم مطلق وبطلان محض.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(فإن منعوا اتّصاف الشيء بالصفة الثابتة)**.

المراد من الصفة الثابتة ما ليست بممتنعة، في قبال المنفي وهو الممتنع، وليس المراد من الصفة الثابتة بمعنى الموجود في قبال الممكنة المعدومة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(فإنّ الشيئيّة ثابتة لها)**.

هذه العبارة ردّ على ما يلزم من منع اتّصاف الشيء بالصفة الثابتة له، حيث يلزم من هذا المنع أن لا يصحّ أن يقال للماهيّة المعدومة أنّها شيء، مع أنّ الشيئيّة ثابتة للماهيّة على كلّ حال.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(فرض قسم ثالث يفترق بها)**.

الأنسب أن يقال: **(فرض قسم ثالث يفترق به)** أي تفترق الصفات بالقسم الثالث المفروض.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(وجلّ الألفاظ المطلقة في وصفه تعالى)**.

المراد من (المطلقة) في العبارة (المستعملة) أي الألفاظ التي تستعمل في حقّه تعالى ويتّصف بها، وليس المراد الإطلاق الذي يقابل التقييد.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(هذه في صفاته الحقيقية)**.

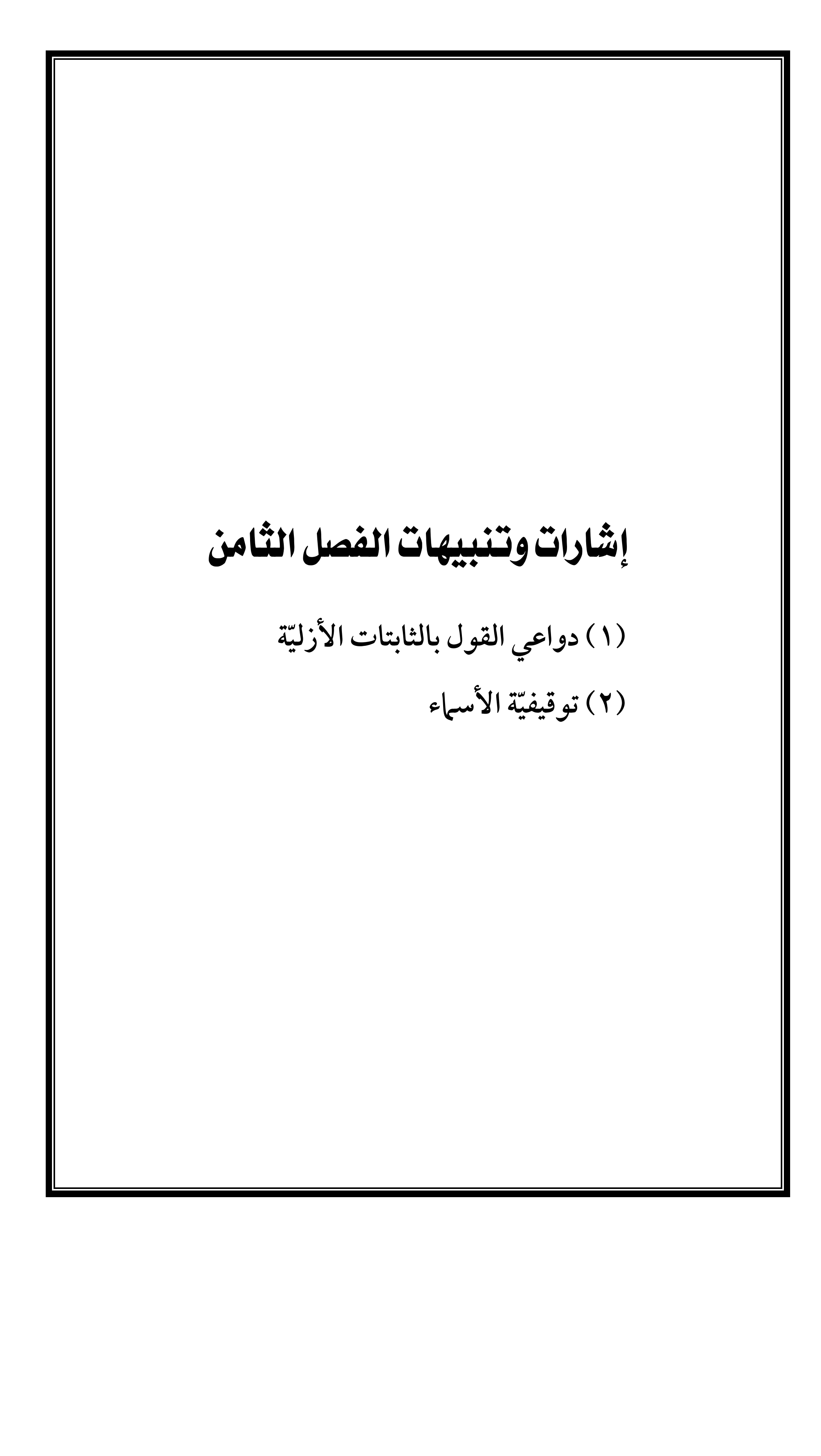
أي: الصفات الثبوتيّة في قبال الصفات السلبيّة والاعتباريّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(ولا يفيد ثباته)**.

المراد من الثبات ما يقابل النفي، وهو الحال عندهم.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(فما أفاد الفاعل للماهيّات شيئاً)**.

هذه (ما) النافية، أي لم يفد الفاعل للماهيّة شيئاً.



إشارات وتنبيهات الفصل الثامن

(١) دواعي القول بالثابتات الأزليّة

(٢) توقيفيّة الأسماء

إشارات وتنبيهات الفصل الثامن

(١) دواعي القول بالثابتات الأزليّة

تقدّم أنّ دعوى شيئيّة الماهيّات المعدومة وثبوتها في العدم من الدعاوى التي تبطلها الفطرة السليمة ويدفعها صريح العقل. وإذا كان الأمر كذلك، قد يُتساءل عن السبب الذي دعا المعتزلة للإيمان بتلك الدعوى البديهيّة الاستحالة والبطلان، وفي مقام الإجابة عن ذلك ذكرت مجموعة من الدواعي والأسباب، نشير فيما يلي إلى بعضها:

١. تصحيح علم الحقّ (تعالى) بالأشياء قبل إيجادها

من الأمور المهمّة والمسائل الاعتقاديّة المسلّمة المرتبطة بعلم الله تعالى، والتي دلّ عليها العقل وقام لإثباتها الدليل الشرعيّ القطعيّ: أنّ الله تعالى عالمٌ بالأشياء قبل خلقها وإيجادها علماً تفصيليّاً.

وهنا واجه المعتزلة مشكلة مستعصية على الحلّ، وهي أنّ العلم من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، فلابدّ لها من متعلّق ومضاف إليه وهو المعلوم بالذات؛ إذ لا يمكن أن يتحقّق علم بلا معلوم بالذات، وحيث إنّ الممكنات معلومة للحقّ تعالى قبل الإيجاد بحسب الفرض، لا تتّصف بأنّها موجودة، لأنّ فرض الكلام هو العلم قبل الإيجاد، كما لا يمكن أيضاً أن تكون معدومة، لأنّ المعدوم ليس بشيء حتّى يتعلّق به العلم؛ إذن فلابدّ أن يكون للممكنات نحوُ ثبوت وشيئيّة في حال العدم، لتقع متعلّقاً لعلمه تعالى، فالتزموا بأنّ الماهيّات الممكنة المعدومة ليست موجودة، وإن كانت ثابتة وينطبق عليها عنوان الشيئيّة.

قال الحكيم السبزواري في تعليقته على شرح المنظومة: «والداعي الآخر لهم

تصحيح مسألة العلم الأزليّ؛ إذ لو لم يكن في الأزل وجود الأشياء ولا ماهيّتها، امتنع العلم، ولو كان وجودها فيه لزم قدمها، فبقي أن يكون فيه ماهيّتها»[١].

فكان الداعي لهم الدفاع عن علم الله الأزليّ قبل الإيجاد، فاضطرّهم هذا الداعي الكلامي إلى الاعتقاد بما يخالف العقل والفطرة السليمة، وهو ثبوت المعدوم وشيئيّته في العدم.

وفي مقام الردّ على هذا النحو من الكلام نقول بنحو الإجمال: إنّ تصوير العلم التفصيليّ للحقّ تعالى بالأشياء قبل إيجادها، لا ينحصر بما ذكره المعتزلة من شيئيّة الماهيّات الإمكانيّة وثبوتها في العدم، بل هناك تصويرات أخرى صحيحة لا يلزم منها القول بالثابتات الأزليّة، وهو بحثٌ موكولٌ إلى محلّه من علم الكلام[٢] والإلهيّات بالمعنى الأخصّ[٣].

٢. تصحيح ثبوت الإمكان للماهيّات منذ الأزل

لقد حاول هؤلاء تصوير أزليّة إمكان الماهيّات وحدوث وجودها، فذكروا بأنّ الماهيّات الحادثة الوجود تتّصف بالإمكان الذي هو سلب ضرورتي الوجود والعدم، ولا يمكنها أن تتّصف بالإمكان حال وجودها، لأنّها في هذه الحال تكون محفوفة بضرورتي الإيجاد والوجود، فلابدّ أن يكون اتّصافها بالإمكان قبل وجودها، وحيث إنّ الماهيّة المنتفية الذات لا تتّصف بأيّ وصف من الأوصاف، فوجب أن يكون للماهيّة ثبوت وشيئيّة قبل الوجود، ليصحّ اتّصافها بالإمكان،

(١) **شرح المنظومة** (شرح غرر الفرائد)، السبزواري، مصدر سابق: ص٤٤.

(٢) **التوحيد... بحوث في مراتبه ومعطياته**، جواد علي كسار، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري: ج١ ص٢٥٦.

(٣) **شرح نهاية الحكمة**، علي حمود العبادي، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، قم المقدسة: ج١ ص٤١٤. كذلك انظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** ، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج٦ ص٢٦٩.

فثبوتها أزليّ ووجودها حادث.

قال السبزواري: «والداعي لهم على هذا القول تصحيح الإمكان للماهيّات؛ فإنّ سلب ضرورتي الوجود والعدم في حال الوجود، أو تساوي الوجود والعدم لها فيها، لا يصحّ؛ لأنّها في حال الوجود محفوفة بالضرورتين، فلابدّ أن تكون الماهيّة ثابتة قبل الوجود، ليصحّ الإمكان»[١].

وفي مقام الإجابة عن ذلك موجزاً نقول: إنّ ما ذكروه فيه خلط واضح بين أحكام الذهن والخارج العينيّ، فإنّ للماهيّة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم والمسلوب عنها ضرورتا الوجود والعدم، نحواً من الثبوت، ولكن ليس هو الثبوت العينيّ، وإنّما هو الثبوت الذهنيّ، فالماهيّة الثابتة والموجودة في الذهن متساوية النسبة في ذاتها إلى العدم والوجود الخارجيّ، فاختلطت عليهم أحكام الذهن بأحكام الخارج.

قال الفخر الرازي في هذا المجال وبعد تقرير الداعي المتقدّم: «فأمّا ما احتجّوا به أوّلاً، فمنشؤه الجهل بأنّ للماهيّة وجوداً في الأذهان»[٢].

وقال السبزواري في الإطار ذاته: «وهو وهمٌ؛ إذ يكفي فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل، وانفكاكها عن الوجود مرتبة عنده تعمّ المصحّح.

وكيف تنفكّ عن كافّة الوجودات الخارجيّة والذهنيّة؟ والماهيّات المحمولة على أفرادها حملاً شائعاً، تنتزع من حدود الوجودات وفقدها، وحدّ الشيء متاخّر عنه[٣]، وقد مرّ أن الوجود مقدّم بالأحقيّة على الماهيّة في أيّ موطن كان»[١].

---

(١) **شرح المنظومة**، مصدر سابق: ص٤٤.

(٢) **المباحث المشرقية**، مصدر سابق: ج١ ص١٣٦.

(٣) هذا الكلام منه قدس سره مبنيّ على القراءة التي اختارها سابقاً لأصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، حيث اختار أنّ الماهيّة حدّ الوجود ومنتهاه العدمي، وليست هي نحو الوجود وخصوصيّته كما هو الحال في القراءة التي اخترناها لأصالة الوجود.

٣. تصحيح الضرورة الذاتيّة للماهيّات الإمكانيّة

من الأسباب والدواعي التي تذكر في هذا المجال، تصحيح الضرورة الذاتيّة للماهيّات الإمكانيّة، فإنّ كلّ ماهيّة ثابتة لنفسها بالضرورة بقطع النظر عن الوجود والعدم، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، فالإنسان إنسان بالضرورة، وهذا ما لا يمكن افتراضه إلّا مع تصوير ثبوت للماهيّة قبل وجودها، فمع قطع النظر عن الوجود الماهيّة ثابتة لنفسها بالضرورة، وهذا هو ثبوت الماهيّة الأزلي.

ولكنّ هذا الكلام يتضمّن خلطاً واضحاً بين الضرورة الذاتيّة والضرورة الأزليّة، فإنّ الضرورة التي لا تفتقر إلى فرض الوجود في الرتبة السابقة هي الضرورة الأزليّة، وأمّا الضرورة الذاتيّة، فهي ضرورة مادامت الذات موجودة، فالماهيّة ذاتها ثابتة لذاتها بالضرورة مادامت ذاتها موجودة، وأمّا إذا لم تكن موجودة، فهي عدم محض، ولا يثبت لها أيّ حكم من الأحكام، حتى ثبوت ذاتها لذاتها، فلا ثبوت للماهيّة من دون الوجود، ولا ضرورة ذاتيّة مادامت الذات غير موجودة.

هذه هي الدواعي الثلاثة التي دعت المعتزلة إلى القول بالثابتات الأزليّة، والإجابة عنها بنحو الإجمال.

ثمّ إنّ هناك أدلّة أقاموها لإثبات شيئيّة الماهيّات المعدومة، أهمّها:

١. إنّ الوجود ثابت، وليس بموجود ولا معدوم؛ إذ لو كان معدوماً للزم اجتماع النقيضين بزعمكم، ولو كان موجوداً للزم التسلسل المستحيل، فالوجود لا هو موجود ولا هو معدوم، بل هو ثابت، ثبت المطلوب.

وجوابه واضح ممّا تقدّم مراراً، من أنّ الوجود ليس موجوداً بوجود زائد على ذاته، كي يلزم التسلسل المستحيل، بل هو موجود بذاته. مضافاً إلى أنّ

---

(١) **شرح المنظومة** (شرح غرر الفرائد)، السبزواري، مصدر سابق: ص٤٤.

نقيض الوجود ليس هو المعدوم، بل نقيضه العدم، فلا تناقض.

٢. المعدوم متميّز، لكونه معلوماً ومقدوراً ومراداً، فيتميّز عن غير المعلوم وغير المقدور وغير المراد. وكلّ متميّز ثابت، لأنّ تميّز الشيء لا يتحقّق إلّا بالإشارة العقليّة، وهي تقتضي ثبوت المشار إليه بالضرورة.

والنتيجة: إنّ المعدوم المتميّز ثابت وليس بموجود. ثبت المطلوب.

وجوابه بالنقض والحلّ

أمّا النقض: فبالممتنعات، كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آنٍ واحدٍ في حيّزين، فإنّها متميّز بعضها عن البعض الآخر في الذهن. فلو اقتضى التميّز الثبوت في الأعيان، للزم ثبوت المحالات الذاتيّة، وهو واضح البطلان، لأنّها منفيّة حتى في نظر المعتزلة.

وأمّا الحلّ: فإنّه إن أريد الثبوت في الذهن فمسلّم، لكنّه خلاف فرضهم، وإن أريد أنّ التميّز يقتضي الثبوت في الخارج، كما هو المفروض، فممنوع؛ لأنّ التميّز الخارجيّ هو الذي يستلزم الثبوت بحسب الخارج، وأمّا التميّز في الذهن فلا يعطي إلّا ثبوتاً ذهنيّاً[1].

وهناك أدلّة أخرى ذكروها، أعرضنا عن إيرادها رعاية للاختصار.

(٢) توقيفيّة الأسماء

من المسائل المتشعّبة والخلافيّة مسألة توقيفيّة الأسماء الحسنى، ولكن بنحو الإجمال وبما يرتبط بالمقام نقول:

إنّ البحث في توقيفيّة الأسماء لدى العرفاء يختلف عمّا هو المذكور في الأبحاث التفسيريّة والكلاميّة والفقهيّة، فإنّ بحث التوقيفيّة عند أهل المعرفة بحثٌ

---

(١) انظر: **شوارق الإلهام**، اللاهيجي، مصدر سابق: ج١ ص٢٤٥ـ٢٤٦.

وجوديّ تكوينّي، لأنّ معنى الاسم الإلهي عندهم هو كون الذات الإلهيّة متحيّثة بحيثيّة وجوديّة خارجيّة تكوينيّة لها أثرها الخاصّ بها، لا يختلف ولا يتخلّف، وهذا هو معنى توقيفيّة الأسماء في اصطلاحهم، ويشبّهون ذلك بالأعداد الرياضيّة، فإنّ كلّ واحد منها له موقعه الخاصّ به، لا يتقدّم عليه ولا يتأخّر عنه، كذلك الأسماء الإلهيّة عند أهل المعرفة.

ثمّ إنّ هذا الاسم الوجوديّ الخارجيّ له مفهوم في الذهن يحكي عنه، فهو ـ أي المفهوم ـ اسم الاسم، ثمّ يوضع بإزاء المفهوم لفظ من الألفاظ يحكيه، فاللفظ اسم اسم الاسم، فلفظ العالم ـ مثلاً ـ اسم لمفهوم العالم، ومفهوم العالم اسم للمصداق الخارجيّ العينيّ للعالم، ومصداق العالم العينيّ هو الاسم الحقيقي في نظر أهل المعرفة، والتوقيفيّة له ولأمثاله كالقادر والحيّ ونحوهما.

وأمّا التوقيفيّة في البحوث التفسيريّة والكلاميّة والفقهيّة المتداولة، فهو بحث في الألفاظ وإطلاقها على الذات المقدّسة، أي بحث في اسم اسم الاسم.

وقد شاع في الألسن أنّ أسماء الله تعالى توقيفيّة، ومرادهم الاسم اللفظي، وقد أرسلوا ذلك إرسال المسلّمات، فلا يجوز إطلاق الاسم ما لم يرد ذكره في النصّ الشرعي، وإن علمنا خلّوه من جهات النقص؛ إذ إنّ عقولنا لا تفي بإدراك ما هو اللائق بحضرته المقدّسة وتمييزه عمّا لا يليق.

ولكن ما نراه صحيحاً هو عدم قيام دليل ناهض لإثبات التوقيفيّة، بل عدم التوقيفيّة هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾ (الأعراف: ١٨٠) لأنّ اللام في لفظ (الأسماء) الظاهر أنّها لام الجنس، وقد دخلت على الجمع، فتفيد الاستغراق، وأنّ كلّ اسم أحسن فله تعالى، بل ظاهر هذه الآية المباركة أنّ الأسماء الحسنى غير مقصورة على مجرّد ما يفيد التسمية من الأسماء، كالرحمن والرحيم، بل يعمّ الجمل التي تفيد بمجموع ألفاظها معنىً لائقاً له تعالى، فإنّها عدّت أيضاً من أسمائه الحسنى كما في قوله تعالى: ﴿**لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ**﴾ (البقرة: ٢٥٥).

وإذا صحَّ عدُّ مثل هذه الجمل من الأسماء الحسنى، صحّ في سائر الجمل التي أطلقت عليه سبحانه في الروايات والخطب والمواعظ والأدعية، وهي على اختلاف مواردها لا يشكّ المتتبّع أنّ هذا النحو الخاصّ من الإطلاق والوصف غير موقوف على ورود تحديد شرعي خاصّ، وإنّما اللازم في مواردها خلوّها عن إثبات النواقص ومنافيات الكمال.

هذا كلّه على مستوى البحث التفسيري والكلامي، وأمّا على مستوى البحث الفقهي فالاحتياط في الدين يقتضي الاقتصار في التسمية على ما ورد عن طريق السمع، وأمّا مجرّد الإطلاق من دون تسمية، فالأمر فيه سهل.

وتفصيل الكلام في هذه المباحث موكولٌ إلى محلّه.

الفصل التاسع

في الوجود الرابطي

الأمر الأوّل: معاني وإطلاقات الوجود الرابطي

الأمر الثاني: معاني وإطلاقات الوجود في نفسه

الأمر الثالث: معاني وإطلاقات العدم الرابطي والعدم في نفسه

الأمر الرابع: التفريق بين الوجود الرابط والرابطي في الاصطلاح

إطلاقُ الوجودِ الرابطيِّ في صناعتِهم يكونُ على معنيين:

أحدُهما: ما يقابلُ الوجودَ المحموليَّ، وهو وجودُ الشيءِ في نفسِه، المستعملُ في مباحثِ الموادِّ الثلاث، وهو ما يقعُ رابطةً في الحمليّاتِ الإيجابيّةِ وراءَ النسبةِ الحكميّةِ الاتّحاديّةِ التي هي تكونُ في جملةِ العقود.

وقد اختلفوا في كونِه غيرَ الوجودِ المحموليِّ بالنوعِ أم لا، ثمّ تحقّقِه في الهليّاتِ البسيطةِ أم لا، والحقُّ هو الأوّلُ في الأوّلِ، والثاني في الثاني، والاتّفاقُ النوعيِّ في طبيعةِ الوجودِ مُطلقاً عندنا لا يُنافي التخالفَ النوعيَّ في معانيهِ الذاتيّةِ ومفهوماتِها الانتزاعيّة، كما سَيتّضِح لكَ مزيدُ إيضاحٍ، على أنّ الحقَّ أنّ الاتّفاقَ بينهما في مجرّدِ اللفظ.

والثاني: ما هو أحدُ اعتبارَيْ وجودِ الشيء الذي هو من المعاني الناعتيّةِ، وليسَ معناهُ إلّا تحقّقَ الشيءِ في نفسِه، ولكنْ على أنْ يكونَ في شيءٍ آخرَ أو له أو عندَه، لا بأنْ يكونَ لذاتِه كما في الوجودِ القيّومِ بذاتِه فقطْ في فلسفتِنا، وجملةُ المفارقاتِ الإبداعيّةِ في الفلسفةِ المشهورةِ، فإنَّ وجودَ المعلولِ مِن حيثُ هو وجودُ المعلولِ، هو: وجودُه بعينِه للعلَّةِ الفاعليّةِ التامّةِ عندنا وعندَهم، لكنّا نقولُ بأنْ لا جهةَ أخرى للمعلولِ غيرُ كونِه مرتبطاً إلى جاعلِه التامّ، يكون بتلكَ الجهةِ موجوداً لنفسِه لا لجاعلِه، حتّى يتغايرَ الوجودانِ وتختلفَ النسبتانِ، وهم لا يقولونَ بِه؛ إذ المعلولُ عندنا هو أنحاءُ الوجوداتِ بالجعلِ الإبداعي، وعندَهُم إمّا نفسُ الماهيّاتِ كما في طريقةِ الرواقيّينَ أو اتّصافُها بوجوداتِها كما في قاعدةِ المشّائين، فإذنْ هذا

الوجودُ الرابطيُّ ليسَ طباعُه أنْ يبايِنَ تحقّقَ الشيءِ في نفسِه بالذّات، بل إنّه أحدُ اعتباراتِه التي عليها كان؛ وأمّا الوجودُ الرابطيُّ الذي هو أحدُ الرابطينِ في الهليّةِ المركّبةِ، فنفسُ مفهومِه يباينُ وجودَ الشيءِ في نفسِه، وفي قولِنا: «البياضُ موجودٌ في الجسم» اعتباران: اعتبارُ تحقّقِ البياضِ في نفسِه وإن كانَ في الجسمِ، وهو بذلك الاعتبارِ محمولٌ للهلِ البسيط، والآخَرُ أنّه هو بعينِه في الجسم، وهذا مفهومٌ آخَرُ غيرُ تحقّقِ البياضِ في نفسِه، وإنْ كانَ هو بعينِه تحقّقَ البياضِ في نفسِه ملحوظاً بهذه الحيثيّة، وإنّما يصحُّ أنْ يكونَ محمولاً في الهلِ المركّب، ومفادُه أنّه حقيقةٌ ناعتيّةٌ ليسَ وجودُها في نفسِها لنفسِها بل للجسم.

ثمَّ وجودُ الشيءِ الناعتيِّ بعدَ ما يؤخذَ على هذه الجهةِ يُلحظُ على نحوين: تارةً يُنسبُ إلى ذلك الشيءِ فيكونُ مِن أحوالِه، وتارةً إلى المنعوتِ، فيقالُ: الجسمُ موجودٌ لهُ البياضُ، فيكونُ بهذا الاعتبارِ مِن حالاتِ المنعوتِ.

وعلى قياسِ ما تلَونا عليكَ يَقعُ لفُظ الوجودِ في نفسِه أيضاً بالاشتراكِ العرفيِّ على معنيَين:

أحدهما: بإزاءِ الوجودِ الرابطيِّ بالمعنَى الأوّلِ، ويَعمُّ ما لذاتِه وهو الوجودُ في نفسِه ولنفسِه، وما لغيرِه كوجودِ الأعراضِ والصورِ، وهو الوجودُ في نفسِه لا لنفسِه.

والآخَر: بإزاءِ الرابطيِّ بالمعنى الأخيرِ، وهو ما يختصُّ بوجودِ الشيءِ لنفسِه، ولا يكونُ للنواعِت والأوصاف.

والحاصلُ: أنّ الوجودَ الرابطيَّ بالمعنى الأوّلِ مفهومٌ تعلّقيٌّ لا يمكنُ

تعقّلُه على الاستقلالِ، وهو مِنَ المعاني الحرفيّة، ويستحيلُ أن يسلخَ عنهُ ذلكَ الشأن، ويؤخذُ معنىً اسميّاً بتوجيهِ الالتفاتِ إليهِ، فيصيرُ الوجودُ المحموليّ. نعم، ربَّما يصحُّ أن يؤخذَ نسبيّاً غيرَ رابطيّ.

وبالمعنى الثاني مفهومٌ مستقلٌّ بالتعقّلِ هو وجودُ الشيءِ في نفسِه، وإنّما لحقتْهُ الإضافةُ إلى الغيرِ بحسبِ الواقعِ خارجاً عن ماهيّةِ موضوعِه، فلَهُ صُلوحٌ أنْ يؤخذَ بما هو هو، فيكونُ معنىً اسميّاً بخلاف الإضافاتِ المحضةِ والنسبِ الصرفة. وهذه الأقسامُ متأتيّةٌ في العدمِ على وزانِ ما قيلَ في الوجود.

وكثيراً ما يقعُ الغلطُ من اشتراكِ اللفظ، فلو اصطلحَ على الوجودِ الرابطِ لأوّلِ الرابطيّين، والرابطُ الأخير، وبإزائهما الوجودُ المحموليُّ لأوّلِ المعنَيينِ، والوجودُ في نفسِه للأخير، وكذا في بابِ العدمِ تقعُ الصيانةُ عن الغلط.

الشرح

قبل البدء ببيان ما جاء في هذا الفصل ينبغي الالتفات إلى الأمور التالية:

الأمر الأوّل: لم يتعرّض المصنّف في هذا الفصل لتمام ما يتعلّق بالوجود الرابطي من أبحاث، وإنّما أشار إلى بعض التقسيمات والمبادئ التصوّريّة وحلّ بعض الإشكاليات التي قد يقع بها البعض في فهمه للوجود الرابطي والوجود الرابط، وليست هناك أيّ إشارة إلى الجوانب التصديقيّة والأدلّة والبراهين على الوجود الرابطي أو الرابط، وستأتي للبحث تتمّة في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية[1]، وكثير من التفاصيل موكولة إلى هذا المحلّ من البحث.

الأمر الثاني: يشير الطباطبائي في حاشيته على الأسفار إلى وجود اندماج وتداخل في بعض بيانات وعبارات هذا الفصل، حيث يقول: «عبارته قدّس سرّه في هذا الفصل لا يخلو عن اندماج، وسيأتي فصلٌ آخر في معناه تتبيّن فيه حقيقة أمر الوجود الرابط والرابطي، ونوردها هنا كيما يتّضح به حقيقة الحال، وما يتفرّع عليهما من الأصول العلميّة، فانتظر»[2]، وستأتي الإشارة إلى الاضطراب والتداخل في عبارة المصنّف لاحقاً عند شرح مطالب الكتاب.

الأمر الثالث: البحث في الوجود الرابط والرابطي من البحوث الفلسفيّة، لأنّنا نبحث في تقسيم الموجود من حيث هو موجود إلى رابط ومحمولي، والمحمولي إلى مستقلّ ورابطيّ كما سيأتي. فالتقسيمات والمحمولات في هذا الفصل عارضة لموضوع الفلسفة ـ وهي الموجود من حيث هو موجود ـ عروضاً

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين: ج١ ص٢٣٧ـ٣٣١.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٧٨، الحاشية رقم (١).

أوّليّاً، فتكون من المسائل الفلسفيّة.

بعد اتّضاح هذه الأمور الثلاثة، ننتقل إلى شرح ما جاء في هذا الفصل من المطالب فنقول:

إنّ المصنّف تعرّض في هذا الفصل إلى أربعة أمور أساسيّة:

الأمر الأوّل: معاني وإطلاقات الوجود الرابطي.

الأمر الثاني: معاني وإطلاقات الوجود في نفسه.

الأمر الثالث: معاني وإطلاقات العدم الرابطي والعدم في نفسه.

الأمر الرابع: التفريق بين الوجود الرابط والرابطي في الاصطلاح.

وبحسب هذا الترتيب نستوضح فيما يلي هذه الأمور:

الأمر الأوّل: معاني وإطلاقات الوجود الرابطي

أهمّ ما جاء في هذا الفصل هو بيان إطلاقات ومعاني الوجود الرابطي، حيث يذكر المصنّف بأنّ الوجود الرابطي يطلق بحسب الاصطلاح والصناعة على معنيين بنحو الاشتراك اللفظي؛ وهما:

المعنى الأوّل: الوجود الرابطي المقابل للوجود المحمولي

الوجود المحمولي ـ كما سيأتي ـ هو الوجود الذي يقع محمولاً في القضايا ويكون وجوده في نفسه، والمعنى الأوّل للوجود الرابطي هو النسبة والربط الذي يقع في قبال الوجود المحمولي، فهو وجود رابط بين شيئين هما الموضوع والمحمول في القضايا الحمليّة الموجبة، يُعبّر عن مفاد كان الناقصة وهو ثبوت شيءٍ لشيء، غير مستقلّ بالواقع ولا بالمفهوميّة، من قبيل المعاني الحرفيّة.

وفي إطار إيضاح هذا المعنى الأوّل ينبّه المصنّف على النقاط التالية:

١. إنّ هذا المعنى الأوّل وهو الوجود الرابط هو ذاته المستعمل في مباحث

الموادّ الثلاث كما سيأتي[١]، بمعنى أنّ الموادّ الثلاث ـ وهي الوجود والإمكان والامتناع ـ كيفيّات متنوّعة لهذه النسبة والوجود الرابط، فالنسبة بين الموضوع والمحمول والرابط بينهما قد يكون بنحو الوجوب أو الإمكان أو الامتناع.

٢. إنّ هذا المعنى الأوّل وهو النسبة والربط يختلف كجزء للقضيّة عن النسبة الحكميّة التي تعبّر عن انتساب المحمول للموضوع، وهذا الانتساب متوفّر وحاصل في جميع القضايا والعقود، سواءً كانت بسيطة أم مركّبة، وسالبة أم موجبة، ففي جميعها لابدّ من انتساب المحمول إلى الموضوع، وإلّا لما كانت قضيّة من القضايا. وأمّا الوجود الرابط فلا يتحقّق إلّا في حال ثبوت النسبة بين الموضوع والمحمول على نحو ثبوت شيءٍ لشيء، أي في خصوص القضايا المركّبة الحمليّة الموجبة، فلا وجود رابط بين الشيء ونفسه في القضايا الحمليّة الموجبة البسيطة، كما لا وجود رابط أيضاً في القضايا الحمليّة[٢] السالبة، لأنّها تعبّر عن سلب ذلك الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول.

يقول السبزواري في تعليقته: «ثمّ إنّه رابطة في الحمليّات الإيجابيّة، وأمّا السوالب ففيها سلب الرابط... وهو مغاير للنسبة الحكميّة، فإنّها في كلّ العقود، بخلاف هذا الوجود، فإنّه في الموجبات غير الهليّات البسيطة»[٣].

ويقول الشيخ حسن زاده آملي في تعليقه على قول المصنّف: (في جملة العقود): «أي جميع القضايا، موجبة كانت أو سالبة، بسيطة كانت أم مركّبة... وبعبارة أخرى: الفرق بين النسبة الحكميّة والوجود الرابطي (أي الوجود

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين: ج١ ص٨٣ وما بعدها.

(٢) تسمية السالبة بالحمليّة من المجاز العقليّ ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، لأنّها سلب الحمل، لا حمل السلب، وتسميتها بالحمليّة السالبة من باب المقابلة مع الحمليّة الموجبة.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٧٩.

الرابط) هو أنّ الأوّل يوجد في جملة العقود بسيطة كانت أو مركّبة، والثاني لا يوجد إلّا في المركّبة»[١].

وتفصيل الكلام حول هذه النقطة وسابقتها سيأتي في البحوث اللاحقة[٢].

٣. إنّ هناك اختلافاً بالنوع بين الوجود الرابط والوجود المحمولي، بل الحقّ أنّ الاتّفاق بينهما في مجرّد اللفظ، فلا اشتراك معنويّ بينهما. وهناك إشكالات وتفصيلات كثيرة حول هذه النقطة، سنترك الحديث عنها إلى مبحث الإشارات، فانتظر.

المعنى الثاني: الوجود المحموليّ الناعتيّ

الوجود المحموليّ ـ كما ذكر المصنّف ـ هو وجود الشيء في نفسه، والأقسام المتصوّرة والممكنة للوجود في نفسه ثلاثة:

القسم الأوّل: الوجود في نفسه لنفسه بنفسه.

القسم الثاني: الوجود في نفسه لنفسه بغيره.

القسم الثالث: الوجود في نفسه لغيره بغيره.

وحكماء المشّاء قد آمنوا بتحقّق هذه الأقسام الثلاثة في عالم الوجود، مضافاً إلى الوجود في غيره لغيره بغيره، فقسّموا عالم الوجود تقسيماً رباعيّاً، فالموجود في نفسه لنفسه بنفسه منحصر بواجب الوجود، والموجود في نفسه لنفسه بغيره جميع الوجودات الجوهريّة كالعقل والنفس والجسم وغيرها، والموجود في نفسه لغيره بغيره جميع الوجودات العرضيّة كالبياض وغيره، والموجود في غيره لغيره بغيره هو الوجود الرابط الذي تقدّم الحديث عنه. والقسم الثالث وهو الوجود في نفسه

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تصحيح وتعليق الشيخ حسن زاده آملي: ج١ ص١١٩ـ١٢٠.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٨٣ وما بعدها.

لغيره بغيره هو الوجود الناعتيّ الذي يقابل الوجود لنفسه، الذي هو وجود الواجب وسائر الوجودات الجوهريّة، وهذا هو المعنى الثاني للوجود الرابطيّ.

وأمّا عبارات المصنّف في بيان هذا المعنى من الوجود الرابطي، فمندمجة ومضطربة، وما ينسبه إلى الفلسفة المشهورة ـ بتعبيره ـ هو التالي:

إنّ الوجود المحموليّ غير الناعتيّ، والذي وجوده في نفسه لنفسه، له مصداقان في عالم الوجود، الأوّل هو الموجود بذاته وهو واجب الوجود، والآخر هو قسم من الموجود بغيره وهي كافّة المفارقات الإبداعيّة كالعقول. ويقابلها الوجود المحموليّ الناعتيّ، ومصاديقه ثلاثة:

الأوّل: ما يكون وجوده في نفسه لغيره، وكون وجوده لغيره بمعنى أنّه في ذلك الغير، والغير موضوع أو محلّ له، كوجود السواد في الجسم ووجود الصورة في المادّة.

والآخر: هو ما يكون وجوده في نفسه لغيره أيضاً، ولكنّ وجوده لغيره بمعنى أنّ وجوده لجاعله وموجده، كوجود المعلول للعلّة. والمراد هنا المعاليل غير المفارقة، التي منها جواهر عالم المادّة.

والثالث: أيضاً ما يكون وجوده في نفسه لغيره، ولكنّ وجوده لغيره بمعنى: أنّ وجوده عند ذلك الغير، من قبيل وجود المعلوم والمدرك العقليّ عند النفس.

فهذه المصاديق الثلاثة كلّها من قسم الوجود المحموليّ الناعتيّ الذي وجوده في نفسه لغيره، في قبال الوجود المحموليّ المستقلّ غير الناعتيّ الذي وجوده في نفسه لنفسه، سواءً كان بنفسه أم بغيره.

ثمّ ينتقل المصنّف إلى بيان الوجود الناعتي بما ينسجم مع فلسفته وحكمته المتعالية، حيث يعتقد بأنّ جميع معاليل عالم الإمكان التي وجود في نفسها، هي عبارة عن وجودات ناعتيّة لعللها، وأنّ وجودها في نفسها هو عين وجودها لعللها، وليس هناك مصداق للوجود المستقلّ في نفسه إلّا وجود الواجب القيّوم

بذاته، فعالم الوجود إمّا أن يكون الوجود فيه في نفسه ومستقلّاً غير ناعتٍ لغيره، وإمّا أن يكون في نفسه ووجوده في نفسه ناعتٌ لغيره، وإمّا أن لا يكون له وجود في نفسه وهي الروابط المتقدّمة.

وحاصل ما أفاده المصنّف في المقام: أنّ الوجود الناعتيّ لا يباين كون الوجود في نفسه، بل قد يكون وجوداً في نفسه باعتبار، وهو لغيره وناعت لعلّته باعتبار آخر، فالوجودات المجعولة من قبل العلّة جميعها وجودها في نفسها لغيرها، ولا تنافي بين الأمرين، فتكون وجودات محمولة ناعتيّة، في قبال وجود الواجب الذي لا يكون ناعتاً لعلّة أخرى.

وهذا بخلاف الوجودات الرابطة والنسب في الهليّات المركّبة، فإنّ مفهومها يباين وجود الشيء في نفسه، فلا يتصوّر كونه رابطاً ونسبة قائمة بين طرفين، ومع ذلك يكون وجوده في نفسه باعتبار آخر، كما سيأتي.

فالوجودات المعلولة وجودها في نفسها باعتبار ملاحظة ذواتها، وهو بعينه وجود لغيرها باعتبار ملاحظة عللها.

وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الوجودات العرضيّة، فإنّ لها هذين الاعتبارين، فوجودها في نفسها عين وجودها في غيرها، ولا تنافي بين الاعتبارين ففي قولنا: (البياض موجود في الجسم) اعتباران:

الأوّل: هو اعتبار وملاحظة أصل تحقّق البياض في نفسه بنحو هل البسيطة وكان التامّة، أي كون (البياض موجود) وهو بهذا اللحاظ يكون طارداً للعدم عن ماهيّته، ووجوده في نفسه.

والثاني: هو أنّ ذلك الوجود في نفسه للبياض هو بعينه وجود في الجسم، أي في غيره، فيكون بهذا الاعتبار محمولاً في هل المركّبة وكان الناقصة، ويكون طارداً لعدم مقارن لماهيّة موضوع وهو الجسم، فتكون حقيقته ناعتيّة، أي: وجودها بهذا اللحاظ للجسم لا لنفسها، ومفهوم الوجود في غيره مغاير لمفهوم الوجود

في نفسه، ولكنّها ليست مغايرة بنحو التباين؛ إذ إنّ وجوده في نفسه عين وجوده في غيره، والاختلاف والتخالف في اللحاظ والاعتبار لا غير، بخلاف الوجود الرابط والوجود في نفسه، فالتغاير بينهما بنحو التباين النوعيّ.

وفي نهاية المطاف يشير المصنّف إلى أنّ الوجود الناعتيّ إذا نسب إلى ذاته وماهيّته التي هو لها في نفسه، كأن يقال: (البياض موجود له البياض) فإنّه يكون حينئذٍ من أحوال ذاته وماهيّته. وأمّا إذا نسب الوجود الناعتيّ إلى منعوته الذي هو فيه لا في نفسه، كأن يقال: (الجسم موجود له البياض) فإنّه يكون بهذا الاعتبار من حالات نفس المنعوت، وهو الجسم في المثال.

الأمر الثاني: معاني وإطلاقات الوجود في نفسه

يذكر المصنّف بأنّ للوجود في نفسه أيضاً معنيين بحسب الاصطلاح يطلقان عليه بنحو الاشتراك اللفظي، وهما يقعان بإزاء المعنيين المتقدّمين للوجود الرابطي؛ وهما:

١. الوجود في نفسه المحمولي الذي يقابل الوجود الرابطيّ بمعناه الأوّل

وهو الذي يقابل الروابط والنسب، ويقع محمولاً في القضايا، سواءً كان وجوده في نفسه لنفسه بنفسه كما في واجب الوجود، أم كان وجوده في نفسه لنفسه بغيره كما في بعض الجواهر، أم كان وجوده في نفسه لغيره بغيره كوجود الأعراض والصور، وهي الوجودات الناعتة لغيرها.

٢. الوجود في نفسه لنفسه الذي يقابل النواعت والأوصاف

وهو ما يختصّ بوجود الشيء في نفسه لنفسه، ولا يشمل الوجودات الناعتة، فيختصّ بواجب الوجود على رأي المصنّف، ويشمل بعض الوجودات المفارقة بناءً على الفلسفة المشهورة.

الأمر الثالث: معاني وإطلاقات العدم الرابطيّ والعدم في نفسه

لا يخفى أنّ العدم من حيث هو، لا شيئيّة له، حتى تكون له أحكام خاصّة به، ولكنّه تنسب إليه بعض أحكام الوجود لأجل المقايسة والمقابلة بينه وبين الوجود، فقد يكون بهذا اللحاظ رابطيّاً ويكون في نفسه، وباعتبار المعنيين المختلفين للعدم الرابطي تكون المعاني أربعة، وهي بنحو الإجمال:

١. العدم الرابطيّ، أي عدم الربط، في قبال العدم المحموليّ، أي سلب الحمل، ويتحقّق ذلك في ليس الناقصة، كالعدم الربطيّ الحاصل من قولنا: (زيد ليس بعالم).

٢. العدم المحموليّ الناعتيّ، أي العدم الذي يُحمل ويحكي انتفاء نعت من النعوت الوجوديّة، كحمل السلب والعدم الحاصل من قولنا: (زيد جاهل) ففيه حمل سلب نعت البصر.

٣. العدم النفسي في قبال العدم الربطيّ، ويتضمّن كلّ سلب بنحو ليس التامّة، من قبيل قولنا: (زيد ليس بموجود) و(الجسم ليس بأبيض).

العدم النفسيّ في قبال العدم الناعتيّ، ويتضمّن أيضاً السلب بنحو ليس التامّة، ولكن من دون أن يكون سلباً لنعت ووصف من الأوصاف، كما في قولنا: (واجب الوجود ليس بموجود).

كلّ ذلك لا يخلو عن المسامحة والمجاز العقليّ، ومن باب تسرية حكم أحد المتقابلين إلى مقابله الآخر، وإلّا فإنّ العدم هلاك محض لا شيئيّة له، كي ينقسم أو تختلف معانيه.

الأمر الرابع: التفريق بين الوجود الرابط والرابطيّ في الاصطلاح

لأجل وقوع الخلط والاشتباه وعدم التمييز بين الوجود الرابطيّ بمعناه الأوّل والوجود الرابطيّ بمعناه الثاني، اصطلح المصنّف ـ تبعاً لأستاذه الداماد ـ

على المعنى الأوّل للوجود الرابطي لفظ (الوجود الرابط) ويقابله (الوجود المحمول)، كما اصطلح على المعنى الثاني للرابطي (الوجود الرابطي) ويقابله (الوجود في نفسه)، وكذا الحال في باب العدم، أي (العدم الرابط) ويقابله (العدم المحمول) في المعنى الأوّل، و(العدم الرابطي) ويقابله (العدم في نفسه) في المعنى الثاني؛ وذلك دفعاً للخلط والغلط والاشتباه الذي قد يقع به البعض.

يقول السبزواري في هذا المجال: «ويسمّيه المصنّف [الرابطي بمعناه الأوّل] تبعاً لأستاذه ـ في الأفق المبين ـ: (الرابط)؛ صوناً من الغلط، فقد جعل المحقّق اللاهيجي في بعض كتبه وجود الأعراض رابطيّاً مفاد كان الناقصة، فخلط بين الرابطين، فلا تغفل»[1].

أضواء على النص

• قوله قدس سره: (**إطلاق الوجود الرابطيّ في صناعتهم يكون على معنيين**).

وذلك بنحو الاشتراك اللفظي، كما سوف ينبّه المصنّف على ذلك بقوله: (يقع لفظ الوجود في نفسه أيضاً بالاشتراك العرفيّ) أي اللفظي، وكذا قوله لاحقاً: (وكثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ).

• قوله قدس سره: (**الوجود المحموليّ وهو وجود الشيء في نفسه**).

ضمير (هو) راجع إلى الوجود المحمولي، ووجود الشيء في نفسه هو مفاد كان التامّة المتحقّق في الهليّات البسيطة، كقولنا: الله موجود، والعقل موجود، والجسم موجود، والبياض موجود، فيشمل الواجب والجواهر المفارقة والماديّة وكذا الأعراض.

• قوله قدس سره: (**المستعمل في مباحث الموادّ الثلاث**).

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٧٩، الحاشية رقم (١).

لفظ (المستعمل) صفة لـ(ما يقابل) والذي هو الوجود الرابط، والموادّ الثلاث هي: الوجوب والإمكان والامتناع.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(وهو ما يقع رابطة في الحمليّات الإيجابيّة).**

ضمير (هو) عائد على (ما يقابل) و(المستعمل) الذي هو الوجود الرابط، وخصّها بالحمليّات الإيجابيّة؛ لأنّ السلبيّة عبارة عن سلب الربط، لا ربط الحمل أو السلب.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(وراء النسبة الحكميّة الاتّحاديّة التي هي تكون في جملة العقود).**

أي: إنّ الربط أمر وراء النسبة الحكميّة ومغاير لها، والنسبة الحكميّة عبارة عن انتساب المحمول إلى الموضوع، سواءً كانت النسبة بينهما ثابتة أم مرتفعة أم مشكوكة، وأمّا إذا كان المحمول ثابتاً بالفعل لموضوعه، حينئذٍ يتحقّق بالإضافة إلى النسبة الوجود الرابط، وقد يسمّى أيضاً بالحكم، فالحكم والوجود الرابط أمرٌ وراء النسبة الحكميّة، والموادّ الثلاث كيفيّات للوجود الرابط لا للنسبة الحكميّة.

وتسمّى النسبة الحكميّة بالاتّحاديّة، لأنّها الجزء الذي يشير إلى انتساب المحمول للموضوع واتّحادهما، بعد أن كانا عبارة عن مفردات متخالفة.

ثمّ إنّ قوله: (في جملة العقود) أي: سواءً كانت موجبة أم سالبة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(كونه غير الوجود المحموليّ بالنوع... التخالف النوعي في معانيها الذاتيّة ومفهوماتها الانتزاعيّة).**

سيأتي بيان المراد من التخالف النوعيّ بين الوجود الرابط والمحموليّ في مبحث الإشارات والتنبيهات.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(والاتّفاق النوعيّ في طبيعة الوجود).**

«أي: الاتّفاق بحسب السنخ؛ إذ لا نوع للوجود وليس كليّاً»[1].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين: ج١ ص٧٩، الحاشية رقم (٢).

• قوله قدس سره: **(الاتّفاق بينهما)**.

أي: بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ.

• قوله قدس سره: **(والثاني)**.

أي: المعنى الثاني من معاني الوجود الرابطيّ.

• قوله قدس سره: **(الذي هو من المعاني الناعتيّة)**.

أي: ناعت لغيره وصفة له.

• قوله قدس سره: **(على أن يكون في شيءٍ آخر أو له أو عنده)**.

يشير بهذه العبارة إلى أقسام القيام بالغير، وأنّه على ثلاثة أنحاء، فإمّا أن يكون الوجود الناعتيّ في شيءٍ آخر كنسبة الأعراض إلى الجواهر، فإنّ البياض ـ مثلاً ـ في الجسم، وإمّا أن يكون وجوده للغير كوجود المعلول للعلّة والمادّة للصورة، وإمّا أن يكون وجوده عند الغير كوجود الصور العلميّة عند النفس.

• قوله قدس سره: **(لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيّوم بذاته فقط في فلسفتنا)**.

أي إنّ مصداق الوجود في نفسه لنفسه منحصر في واجب الوجود بذاته على رأي المصنّف، وأمّا غيره فإمّا أن يكون وجوده في غيره كما في الوجود الرابط أو في نفسه لغيره وهو الوجود الناعتيّ.

وهنا قد يدّعى أنّ هذا هو النظر المتوسّط لصدر المتألّهين، وأمّا النظر النهائيّ فلا يوجد في عالم الإمكان ما وجوده في نفسه، وإنّما كلّها روابط ونسب متعلّقة بذات الواجب تعالى، فيكون الوجود إمّا في نفسه لنفسه وهو منحصر بالواجب تعالى، وإمّا وجودات رابطة ومعانٍ حرفيّة كما هو حال سائر الممكنات. وهذا ما يؤكّده الشيخ جوادي آملي في شرحه للأسفار[1].

• قوله قدس سره: **(وجملة المفارقات الإبداعيّة في الفلسفة المشهورة)**.

---

(١) **الرحيق المختوم**، جوادي آملي، مصدر سابق: ج١ ص٥٣١.

المفارقات هي الموجودات المجرّدة عن عالم المادّة.

والوجود الإبداعي يطلق في كلماتهم على معنيين:

١. ما لا يقع بينه وبين المبدع أيّ واسطة من الوسائط، ولا مصداق له إلّا الصادر الأوّل، وهو ذاته العقل الأوّل عند المشّائين، فإنّه الموجود الوحيد الذي ليس بينه وبين جاعله وموجده واسطة مطلقاً، وقد ذهب إلى هذا المعنى في تفسير الوجود الإبداعي الشيخُ الرئيس في النمط السادس من الإشارات.

٢. ما لا يحتاج مبدعه وموجده في إيجاده إلى توسّط المادّة أو الآلة أو الزمان، فيشمل كلّ عالم العقول والمجرّدات المحضة، فالعقول كلّها من المبدعات، لأنّ الواسطة في إيجادها عقول أخرى، وليست مادّة أو آلة أو زمان، وهذا هو مذهب مشهور الحكماء والفلاسفة في تفسير الوجود الإبداعيّ.

وهذا المعنى الثاني هو المقصود في عبارة المصنّف، وهو يرى في عبارته أنّ هذه الوجودات الإبداعيّة في الفلسفة المشهورة من مصاديق الوجود في نفسه لنفسه، مضافاً إلى واجب الوجود، وأمّا غيرها من الوجودات فوجودها لغيرها. ولا تخلو عبارته هذه من اضطراب؛ لأنّ الموجود في الفلسفة المشهورة هو: أنّ الوجود في نفسه لنفسه يشمل واجب الوجود وجميع الوجودات الجوهريّة، لا خصوص العقول والمجرّدات المحضة.

• قوله قدس سره: **(فإنّ وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول، هو وجوده بعينه للعلّة الفاعليّة التامّة عندنا وعندهم، لكنّا نقول بأن لا جهة أخرى...)**.

يظهر من عبارته هذه أنّه يريد أن يقول: إنّ وجود المعلول من جهة نفس وجوده لا يكون إلّا للعلّة على جميع المباني، فهو من هذه الجهة وجوده في نفسه لغيره وهو العلّة، ولكن على مباني الحكمة المتعالية ليس هناك أيّ جهة أخرى للمعلول غير جهة وجوده المرتبط والمتعلّق بجاعله وعلّته التامّة؛ إذ المعلول هو أنحاء الوجودات المجعولة بالجعل الإبداعي، فوجود المعلول في نفسه عين

وجوده لغيره ولعلّته، لا أنّه من جهةٍ يكون وجوده في نفسه لنفسه، ومن جهةٍ أخرى مختلفة يكون وجوده في نفسه لغيره.

وهذا بخلافه على مباني الفلسفة الرواقيّة والمشّائيّة المشهورة، فإنّهم يرون أنّ لوجود المعلول جهتين مختلفتين، إحداهما جهة ارتباطه بجاعله وعلّته التامّة، ويكون وجود المعلول من هذه الجهة في نفسه لغيره، والجهة الأخرى هي جهة ماهيّته المجعولة واتّصافها به، ويكون وجوده حينئذٍ في نفسه لنفسه لا لجاعله، في قبال سائر الوجودات العرضيّة التي وجودها الماهوي في غيرها ولغيرها، فاختلفت النسبتان في المعلول المجعول من قبل علّته.

ولا تخلو عبارته هذه من اضطراب أيضاً، لأنّ الفلسفة المشهورة تعتقد بأنّ وجود المعلول الجوهري في نفسه لنفسه في قبال الأعراض، ولا تعتقد أنّه لغيره بأيّ جهة من الجهات، فتأمّل.

• قوله قدّس سرّه: **(أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي)**.

أي: بناءً على أصالة الوجود المجعول هي أنحاء الوجودات بنحو الجعل البسيط، وهذا الجعل البسيط هو مراده من الجعل الإبداعي في هذه العبارة.

• قوله قدّس سرّه: **(وعندهم إمّا نفس الماهيّات كما في طريقة الرواقيين، أو اتّصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشّائين)**.

ينسب المصنّف في عبارته هذه إلى الرواقيين القول بأنّ المجعول من قبل الجاعل نفس الماهيّات لا أنحاء الوجودات. والرواق منهج في التفكير ومدرسة في الحكمة، في قبال المدرسة المشّائيّة ومدرسة الحكمة المتعالية، وهم يعتقدون بأنّ الإدراك تارةً يكون عن طريق المفاهيم والتصوّرات، وأخرى يكون عن طريق الهداية الإلهيّة بفتح رواق الحقيقة أمام الطالب لها، فالرواقي لا يصل إلى ذات الحقيقة، بل إلى حاشيتها ورواقها بتوفيق الله وهدايته.

ويعدّ هذا المنهج من أواسط مراتب العلم والحكمة، والأعلى من ذلك

حكمة الإشراق، حيث يصل السالك والطالب للحقيقة إلى ذات الحقيقة.

كما ينسب المصنّف أيضاً إلى المشّائين القول بأنّ المجعول من قبل الجاعل هو اتّصاف الماهيّة بالوجود، ولا تخلو هذه النسبة من تأمّل.

• قوله قدس سره: **(ليس طباعه أن يباين تحقّق الشيء في نفسه بالذات).**

الطباع هنا مفرد ويراد به الطبيعة، ومراده: أنّ هذا المعنى للوجود الرابطي وهو الوجود لغيره لا يباين وجود الشيء في نفسه، بل وجوده لغيره عين وجوده لنفسه، بخلاف الوجود الرابطيّ بمعناه الأوّل، فإنّه يباين الوجود في نفسه كما تقدّم.

• قوله قدس سره: **(بل إنّه أحد اعتباراته).**

وهي الاعتبارات الثلاثة المتقدّمة: في نفسه لنفسه بنفسه، وفي نفسه لنفسه بغيره، وفي نفسه لغيره بغيره. والضمير في (إنّه) يعود إلى الوجود في نفسه، لا إلى الوجود الرابطيّ، والرابطيّ بمعناه الثاني هو أحد اعتبارات الوجود في نفسه قوله قدس سره: «أحد اعتباراته إن كانت».

هذا تشكيك منه في تحقّق الوجود في نفسه في عالم الإمكان، لأنّه يعتقد أنّها كلّها وجودات رابطة تعلّقيّة وليس لها وجود في نفسها، كما سيأتي التنبيه على ذلك في بحوث لاحقة.

• قوله قدس سره: **(وأمّا الوجود الرابطيّ الذي هو إحدى الرابطتين).**

أي: المعنى الأوّل من معاني الوجود الرابطيّ، وهو الوجود الرابط في الهليّة المركّبة.

• قوله قدس سره: **(فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه).**

هذا تصريح واضح في أنّ ما تقدّم من التخالف النوعيّ بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ إنّما هو تخالفٌ وتباين مفهوميّ، لا بحسب الحقيقة والواقع الخارجيّ.

• قوله قدس سره: **(وإن كان هو بعينه تحقّق البياض في نفسه).**

أي: وجوده لغيره عين وجوده لنفسه.

• قوله قدس سره: **(ومفاده أنّه حقيقة ناعتيّة).**

الواو حاليّة.

• قوله قدس سره: **(بالاشتراك العرفيّ).**

قد يريد به الاشتراك اللفظي مع التباين في الحقيقة الخارجيّة، وقد يريد به الاشتراك بلحاظ الواقع ولكن لدى العرف، مع الاختلاف بينهما بحسب النظرة الفلسفيّة.

• قوله قدس سره: **(الوجود الرابطيّ بالمعنى الأوّل مفهومٌ تعلّقيّ، لا يمكن تعقّله على الاستقلال، وهو من المعاني الحرفيّة ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن، ويؤخذ معنىً اسميّاً بتوجيه الالتفات إليه، فيصير الوجود المحموليّ).**

هذا معناه أنّه يؤمن بالتخالف النوعي بين الوجود الرابط والوجود المحمولي بالمعنى الثاني للتخالف، كما ستأتي الإشارة إليه.

• قوله قدس سره: **(نعم، ربما يصلح أن يؤخذ نسبيّاً غير رابطي).**

أي: يُحوّل الوجود الرابط إلى نسبة ناقصة تفسيريّة، كما هو الحال في المركّبات التقييديّة، من قبل قولنا: قيام زيد، المأخوذ من الوجود الرابط في قولنا: زيد قائم.

إشارات وتنبيهات الفصل التاسع

(١) التخالف النوعي بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ

(٢) عالم الإمكان بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ

إشارات وتنبيهات الفصل التاسع

(١) التخالف النوعي بين الوجود الرابط والوجود المحمولي

من المسائل المهمّة التي أشار إليها صدر المتألّهين في هذا الفصل: مسألة التخالف النوعي بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ، وقد وقع نزاعٌ وخلطٌ كبير في كلمات من تعرّض لهذه المسألة، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى عدم تحرير محلّ النزاع وعدم تحديد المقصود من التخالف النوعي. ونحاول فيما يلي أن نشير بنحو الإيجاز إلى أقسام التخالف النوعي، مع بيان ما نختاره تبعاً للمصنّف في كلّ قسم:

القسم الأوّل: التخالف النوعي المصداقي

ذلك بأن يكون التخالف النوعيّ بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ تخالفاً بحسب المصاديق الخارجيّة، وكذلك الحال بالنسبة إلى دعوى الاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود، وهذا ما لا ينسجم مع مباني الحكمة المتعالية في مسألة التشكيك في حقيقة الوجود العيني والاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود بلحاظ المصاديق الخارجيّة، فكما لا يوجد اختلاف نوعي بين مصاديق حقيقة الوجود بموجب نظريّة التشكيك، كذلك ليس هناك اشتراك لفظيّ في الوجود بموجب ما ثبت سابقاً من الاشتراك المعنوي. وصدر المتألّهين ـ كما تقدّم ـ يؤمن بالاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود بلحاظ انطباقه على مصاديقه الخارجيّة، ولا يؤمن بالاشتراك اللفظي، كما يؤمن أيضاً بالتشكيك في حقيقة الوجود، ولا يعتقد بالتخالف والتباين بين مصاديق الوجود، كما هو منسوب إلى حكماء المشّاء.

فلا اشتراك في اللفظ ولا تخالف في النوع بلحاظ الحقيقة والمصاديق، وليس نظر المصنّف إلى ذلك في عبارات هذا الفصل.

القسم الثاني: التخالف النوعيّ المفهوميّ

وذلك بأن يكون مفهوم الوجود الرابط ـ بحدّه المفهوميّ وبغضّ النظر عمّا يحكيه من المصاديق الخارجيّة ـ يغاير نوعاً مفهوم الوجود المحموليّ، فيكون أصل الوجود بمنزلة الجنس، والرابطيّة والمحموليّة بمنزلة الفصل، كالإنسان والبقر، يشتركان في مفهوم الحيوان ويختلفان نوعاً بفصولهما. وهذا أمرٌ مسلّم ولا إشكال فيه، فإنّ جميع المفاهيم من حيث إنّها مفاهيم في الذهن متخالفة ومتباينة؛ إذ المفهوم من حيث هو هو ليس إلّا هو ولا يشترك مع أيّ مفهوم من المفاهيم ولا ينطبق عليها ولا تنطبق عليه.

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه صدر المتألّهين في هذا الفصل بقوله: «وقد اختلفوا في كونه [أي الوجود الرابط] غير الوجود المحموليّ بالنوع أم لا، ثمّ تحقّقه في الهليّات السبطيّة أم لا. والحقّ هو الأوّل في الأوّل» أي إنّ الوجود الرابط غير الوجود المحموليّ بالنوع من جهة المفاهيم من حيث هي.

الذي يؤكّد ذلك قوله لاحقاً: «والاتّفاق النوعيّ في طبيعة الوجود مطلقاً عندنا، لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتيّة ومفهوماتها الانتزاعيّة» أي: إنّ التخالف النوعي بين مفهومي الوجود الرابط والوجود المحمولي من حيث مفهوميهما شيء، والتشكيك والاتّفاق النوعي في طبيعة الوجود بلحاظ المصاديق الخارجيّة شيء آخر.

ثمّ يؤكّد المصنّف هذه النقطة في عبارة لاحقة قائلاً: «وأمّا الوجود الرابطيّ الذي هو إحدى الرابطتين في الهليّة المركّبة، فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه» فحديثه في المفاهيم، لا بلحاظ المصاديق، ومن هنا يرتقي المصنّف إلى خطوة لاحقة، وهي: أنّ هذين المفهومين من الوجود ليس بينهما من جهة المفهوميّة إلّا التشابه والاشتراك اللفظي، حيث قال: «على أنّ الحقّ أنّ الاتّفاق

بينهما [أي بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ] في مجرّد اللفظ» أي: من قبيل لفظ العين المشترك بين الباصرة والنابعة.

وما بيّناه هو الذي أشار إليه السبزواري في حاشيته قائلاً: «والأولى أن يقال: كلامه في تخالف المفهومين بما هما مفهومان وبما هما كالماهيّتين لذينك الوجودين الرابط والمحمول، لا أنّ الوجودين لا جهة اتّفاق بينهما؛ إذ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاتّفاق»(١).

وممّا ذكرنا يتّضح الخلط في توجيه العبارة الذي ذكره أوّلاً، حيث قال في تعليقه على عبارة الاشتراك اللفظي: «لعلّ مراده أنّه لمّا كان بينهما غاية التباعد، كاد أن يكون كالمشترك اللفظي، كما مرّ نظيره في اتّصاف الماهيّة بالوجود، وإلّا كان خلاف التحقيق الذي عنده» ومراده من التحقيق هو قوله بعد ذلك: «إذ الوجود سنخ واحد وإن كان ذهنيّاً وخارجيّاً، أو في غاية الشدّة ونهاية الضعف»(٢). فنظريّة التشكيك مع التخالف النوعي والاشتراك اللفظي.

وهذا الكلام في الحقيقة فيه خلطٌ واضح بين هذا القسم من التخالف النوعيّ والاشتراك اللفظيّ المفهوميّ، وبين ما تقدّم في القسم الأوّل من التخالف النوعيّ والاشتراك اللفظيّ بلحاظ المصاديق، فما ذكره في عبارته هذه يرجع إلى القسم الأوّل، وبلحاظه كما لا تخالف نوعيّ لا اشتراك لفظيّ كما ذكرنا، ولكنّ هذا الكلام لا علاقة له بالقسم الثاني الذي لا ربط له بالمصاديق الخارجيّة.

وممّا ذكرنا يتّضح الإشكال في ما ذكره الهيدجي تعليقاً على عبارة الاشتراك اللفظيّ، حيث قال: «فإنّ الوجود الرابط حين كونه رابطاً لن يكن بهذا الاعتبار وجوداً ولا شيئاً من الأشياء، فإن أُطلق عليه الوجود وحاله هذه، فهو من اشتراك

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين: ج١ ص٨٠، الحاشية رقم (٦).

(٢) المصدر السابق.

اللفظ فقط، وهو الحقّ»[1]، فإنّ كلامه هذا مرتبط بالمصاديق، والمصنّف لا يرتضي الاشتراك اللفظيّ ولا التخالف النوعي بلحاظ المصاديق، بناءً على نظريّة الحقيقة الواحدة المشكّكة للوجود. فقد خلط الهيدجي أيضاً بين القسم الأوّل والقسم الثاني، كما أنّه سوف يأتي خلطه في الكلام بين القسم الثاني والقسم الثالث الآتي.

القسم الثالث: التخالف النوعيّ الحيثويّ

وذلك بأن يكون في الوجود الرابط الحرفيّ قابليّة أن يلحظ من جهة وحيثيّة أخرى، فيصير بهذا اللحاظ وجوداً محموليّاً بعد أن كان رابطاً. وهذا القسم من التخالف النوعي هو الذي تعرّض له الطباطبائي في البداية والنهاية، واختار عدم التخالف النوعي بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ من هذه الناحية، فيمكن توجيه النظر إلى الوجود الرابط من حيثيّة أخرى ويلحظ مستقلّاً ومحمولاً على غيره، حيث يقول: «اختلفوا في أنّ الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقلّ هل هو اختلاف نوعي ـ بمعنى أنّ الوجود الرابط ذو معنى تعلّقي لا يمكن تعقّله على الاستقلال ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن، فيعود معنى اسميّاً بتوجيه الالتفات إليه بعد ما كان معنى حرفيّاً ـ أو لا اختلاف نوعيّاً بينهما؟

والحقّ هو الثاني؛ لما سيأتي في مرحلة العلّة والمعلول أنّ وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عللها، ومن المعلوم أنّ منها ما وجوده جوهريّ ومنها ما وجوده عرضيّ، وهي جميعاً وجودات محموليّة مستقلّة، تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها، فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلّة، إذن فالمطلوب ثابت»[2].

وهذا الاختلاف النوعي أو عدمه في هذا القسم يرجع أيضاً إلى المفهوم،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر السابق: ج١ ص٧٩، الحاشية رقم (٥).

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق: ص٥٠ـ٥١.

ولكن بلحاظ انتزاعه من مصداقه الرابط أو المستقلّ، فمعنى الاختلاف النوعي هو أن لا يقبل المفهوم المنتزع من مصداق الوجود الرابط التبدّل إلى مفهوم مستقلّ منتزع من مصداق مستقلّ محمولي بعد توجيه الالتفات إليه مستقلّاً وبعد أن كان مفهوماً رابطاً. ومعنى عدم الاختلاف النوعي هو قابليّة ذلك التبدّل المذكور؛ يقول الطباطبائي في هذا المجال: «فتقرّر أنّ اختلاف الوجود الرابط والمستقلّ ليس اختلافاً نوعيّاً، بأن لا يقبل المفهوم غير المستقلّ الذي ينتزع من الرابط التبدّل إلى المفهوم المستقلّ المنتزع من المستقلّ»[1].

وأمّا صدر المتألّهين فقد حكم بالاختلاف النوعي بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ من هذه الناحية، فلا يمكن توجيه الالتفات إلى المفهوم الرابط من حيثيّة أخرى، ليكون مفهوماً مستقلّاً منتزعاً من مصداقه المستقلّ بعد أن كان حرفيّاً منتزعاً من مصداقه الذي هو الوجود الرابط، حيث يقول: «إنّ الوجود الرابطيّ بالمعنى الأوّل مفهوم تعلّقيّ، لا يمكن تعقّله على الاستقلال، وهو من المعاني الحرفيّة، ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن، ويؤخذ معنى اسميّاً بتوجيه الالتفات إليه، فيصير الوجود المحموليّ»[2]، وكلامه هذا يتنافى تماماً مع ما تبنّاه الطباطبائي في عباراته السابقة.

ولكن قد يتنافى كلام صدر المتألّهين في هذا الفصل مع ما سيأتي في البحوث اللاحقة، حيث يتبنّى عدم الاختلاف النوعيّ بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ، كما في قوله: «المعاني الحرفيّة والمفهومات الأدويّة إذا صارت منظوراً إليها معقولة بالقصد محكوماً عليها أو بها، انقلبت اسميّة استقلاليّة بعد ما كانت حرفيّة تعلّقيّة، وهذا الانقلاب غير مستحيل»[3].

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: ص ٣٠.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٨٢.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص١٤٣.

لكنّ صدر المتألّهين يحاول في هذا البحث اللاحق أن يدفع ما قد يتوهّم من التنافي بين المطلبين، وتفصيل الكلام في هذه النقطة موكول محلّه من البحوث اللاحقة.

ثمّ إنّ الهيدجي في تعليقه على عبارات هذا الفصل محلّ البحث، وقع في الخلط بين هذا القسم الثالث من التخالف النوعيّ وبين القسم الثاني، حيث حمل عبارة صدر المتألّهين الصريحة في القسم الثاني على القسم الثالث، حيث قال في تعليقه على عبارة الاشتراك اللفظيّ بين الوجود المحموليّ والوجود الرابط: «وهو [أي الاشتراك اللفظي] الحقّ، ثمّ إن التفت إليه [أي إلى الوجود الرابط] العقلُ وقصده بالحكم عليه أو به، انقلب وجوداً محموليّاً كما هو شأن المعاني الحرفية حين كونها روابط وأدوات ليست شيئاً من الأشياء المحصّلة التامّة، وإذا صارت منظوراً إليها معقولة بالقصد محكوماً عليها أو بها، انقلبت اسميّة استقلاليّة»[1]، والخلط في كلامه بين القسمين من أقسام الاختلاف النوعيّ واضح.

وستأتي تتمّة لهذا البحث لاحقاً، فانتظر.

(٢) عالم الإمكان بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ

تقدّم أنّ حكماء المشّاء يقسّمون عالم الوجود تقسيماً رباعيّاً: الوجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو وجود الواجب تعالى، والوجود في نفسه لنفسه بغيره كوجود الجواهر من قبيل العقول المجرّدة بالتجرّد التام، والوجود في نفسه لغيره بغيره كوجود الأعراض من قبيل وجود البياض والسواد وغيرهما، والوجود في غيره لغيره بغيره وهو الوجود الرابط في الهليّات المركّبة. فينقسم عالم الإمكان تقسيماً ثلاثيّاً لنفسه ولغيره وفي غيره.

ولكنّ المعروف أنّ الحكمة المتعالية تقسّم عالم الوجود تقسيماً ثنائيّاً، الأوّل هو وجود الواجب في نفسه لنفسه بنفسه، والآخر هو وجود عالم الإمكان، فإنّه

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٨٠.

وجود رابط في غيره لغيره بغيره، ولا يوجد في عالم الإمكان ما وجوده في نفسه، فضلاً عن أن يكون لنفسه أو بنفسه، وهذا ما جاء كثيراً في كلمات صدر المتألّهين في مواضع متعدّدة، فمن ذلك ما سبق شرحه وبيانه في الفصول الماضية، كقوله: «جميع الوجودات الإمكانيّة والإنيّات الارتباطيّة التعلّقيّة اعتباراتٌ وشؤونٌ للوجود الواجبي وأشعّةٌ وظلالٌ للنور القيّوميّ، لا استقلال لها بحسب الهويّة، ولا يمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة وإنيّات مستقلّة، لأنّ التابعيّة والتعلّق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها»[1].

وعباراته في هذا المجال كثيرة جدّاً، وكلّها تؤكّد أنّ عالم الإمكان وجوده رابط ومتعلّق بوجود الواجب، وليس له وجود مستقلّ في نفسه، فضلاً عن أن يكون وجوده لنفسه.

وقد ذكر أستاذنا الشيخ جوادي الآملي أنّ ذلك هو النظر النهائي لصدر المتألّهين، فرأيه النهائي في هذه المسألة هو التقسيم الثنائي لعالم الوجود، وأنّ وجود عالم الإمكان في غيره، لا في نفسه. وأمّا ما جاء في هذا الفصل ـ بحسب رؤية أستاذنا الآملي ـ فهو نظره المتوسّط في المسألة، ونظره هو التقسيم الثلاثي لعالم الوجود، أي وجود الواجب في نفسه لنفسه بنفسه، ووجود الجواهر والأعراض في نفسه لغيره بغيره، والوجودات الرابطة في الهليّات المركّبة في غيره لغيره بغيره، ولا وجود في عالم الإمكان في نفسه لنفسه بغيره، وكأنّ صدر المتألّهين يخاطب حكماء المشّاء بأنّنا حتّى لو سلّمنا بالوجود في نفسه لنفسه؛ لأنّ جميع وجودات عالم الإمكان معلولة لواجب الوجود، والمعلول وجوده بعينه للعلّة الفاعليّة التامّة، فيكون الوجود المعلول الإمكاني لجاعله لا لنفسه سواءً كان من الوجودات الجوهريّة أم العرضيّة، وسواءً كان من العقول المجرّدة أم لا،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٤٧.

فلا يصحّ ما ذهب إليه حكماء المشّاء من أنّ بعض الوجودات الإمكانيّة وجوده في نفسه لنفسه كوجود المفارقات الإبداعيّة.

وقد جعل أستاذنا الآملي ذلك شرحاً وبياناً لقول المصنّف المتقدّم «فإنّ وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعلّة الفاعليّة التامّة عندنا وعندهم، لكنّا نقول بأن لا جهة أخرى للمعلول غير كونه مرتبطاً على جاعله التامّ، يكون بتلك الجهة موجوداً لنفسه لا لجاعله، حتى يتغاير الوجودان وتختلف النسبتان»، يقول أستاذنا الآملي في هذا المجال: «الرأي المشهور في الفلسفة هو تقسيم الوجود إلى ثلاث تقسيمات عن طريق تقسيمه تقسيماً أوّليّاً إلى ما في نفسه وما في غيره، ثمّ تقسيم الوجود في نفسه تقسيماً ثانياً إلى ما لنفسه وما لغيره، ثمّ تقسيم الوجود لنفسه تقسيماً ثالثاً إلى ما بنفسه وما بغيره. والرأي النهائيّ لصدر المتألّهين هو التقسيم إلى المستقلّ والرابط فحسب.

والذي جاء في هذا الفصل ضمن بيانات المشهور من إنكار الوجود في نفسه لنفسه في دائرة الممكنات، يعدّ الخطوة الأولى في مخالفة المشهور. وعلى أساس هذا البيان ـ بالرغم من إنكار الوجود لنفسه في دائرة الممكنات ـ يبقى الوجود في نفسه ثابتاً لبعض الممكنات. والخطوة اللاحقة التي ينتقل إليها [صدر المتألّهين] في مباحث العلّة هي الإعلان عن الرأي النهائي الذي يتوافق مع إنكار الوجود في نفسه للممكنات، وفي هذا النسق لا يبقى أيّ شيء للممكن سوى الوجود في غيره، الذي هو عين الربط بالوجود المستقلّ الإلهي وآية له»[(١)]. وهذا الفهم لعبارة المصنّف في هذا الفصل هو الذي اخترناه لشرح وبيان المتن.

ولكنّ الشيخ حسن زاده آملي يرى في تعليقته على الأسفار أنّ صدر المتألّهين في عبارته السابقة بصدد بيان رأيه النهائي في المسألة، وهو أنّ جميع الممكنات

---

(١) **الرحيق المختوم**، الشيخ جوادي آملي، مصدر سابق: ج١ ص٥٣١ـ٥٣٢.

ليس لها وجود في نفسها، بل جميعها عين الربط والتعلّق بالوجود المستقلّ للواجب تعالى. حيث يقول في هذا المجال: «والمراد أنّ ما سواه سبحانه ليس إلّا ربطاً محضاً وتعلّقاً صرفاً، يُعبّر عنه بالإضافة الاشراقيّة[1]، لا أنّ لها الوجود

---

(١) الإضافة الإشراقية في قبال الإضافة المقولية، وهناك تفسيران لهاتين الإضافتين.

فتارة يقال: إنّ قوام الإضافة المقولية بطرفين مستقلّين كلّ طرف له وجوده في نفسه، ثمّ ينسب ويضاف أحدهما إلى الآخر ويُحمل عليه، سواء كان وجود المحمول والمضاف متعلّقاً بوجود الطرف الآخر ومعلولاً له أم لا. وقوام الإضافة الإشراقية بوجود طرف واحد وجوده مستقلّ في نفسه، والمضاف إليه عين الإضافة، ليس له وجود في نفسه، وإنّما وجوده في غيره وعين الربط والتعلّق به. وحينئذٍ إن كان المضاف له وجود في نفسه فإضافته إضافة مقولية، وإن لم يكن له وجود في نفسه وإنّما وجوده في غيره، فإضافته إضافة إشراقية. وفي هذا الضوء لا تنسجم نظرية الفقر الوجودي والوجود الربطي التعلّقي لعالم الإمكان، إلّا مع الإضافة الإشراقية، ولا تنسجم مع الإضافة المقولية.

وأخرى يقال: إنّ قوام الإضافة المقولية بوجود طرفين مستقلّ أحدهما عن الآخر قبل الإضافة وبعدها، أي لكلّ واحد منهما وجوده المستقلّ قبل تحقّق الإضافة والحمل بينهما، وكذا بعد انعدام الإضافة والحمل بينهما، من قبيل إضافة الفوقية بين الكتاب والمنضدة في قولنا: (الكتاب على المنضدة). ويكون قوام الإضافة الإشراقية التي تقابلها يكون الوجود المضاف وجوده بنفس الإضافة، ولا وجود له قبل الإضافة، سواء كان وجوده بالإضافة وجوداً في غيره أم في نفسه، كالمعلول الجوهري في الحكمة المشائية، فإنّ وجوده بإضافته إلى المبدأ والجاعل لا يمكن أن يتحقّق قبل الجاعل ولا بعده، إلّا أنّ وجوده عندهم في نفسه، فمع أنّ وجوده في نفسه إضافته بحسب هذا المعنى إضافة إشراقية وليست مقولية، أي متعلّق وجوده بالجاعل حدوثاً وبقاءً، فالإضافة الإشراقية على هذا المعنى لا تساوق الوجود في غيره، بل هي أعمّ، ولكنّها تساوقه على المعنى الأول المتقدّم.

وكثيراً ما يقع الخلط بين هذين المعنيين في كلمات الحكماء والفلاسفة. وحديث الشيخ حسن زاده آملي في المعنى الثاني للإضافة الإشراقيّة، ويحمل عليه كلام صدر المتألّهين، من فرض أنّ الوجود في نفسه لا يتنافى مع افتراض كون عالم الإمكان وجوده عين التعلّق بالواجب تعالى. حيث يقول: «لا ينافي بين كونه [أي الوجود الرابطي] من الإضافة

الرابطيّ الذي من أقسام الوجود في نفسه، حتى تكون وجودات الممكنات لفاعلها القيّوم كوجودات الأعراض لموضوعاتها في عدم استقلالها، فإنّه مبنى غير رصين، والأوّل ـ أعني كونها ربطاً محضاً ـ محقّق مبتنٍ على بنيانٍ مرصوص»[1].

ولعلّ هناك قرائن في كلام صدر المتألّهين تؤكّد ما ذكره الشيخ حسن زادة آملي، من إنكار الوجود في نفسه للممكنات، وليس فقط إنكار وجودها لنفسها:

منها: قوله: «لا جهة أخرى للمعلول غير كونه مرتبطاً إلى جاعله التامّ» فوجود المعلول عين الربط إلى جاعله، وليس له أيّ جهةٍ أخرى، ككونه في نفسه.

ومنها: قوله: «حتّى يتغاير الوجودان ويختلف النسبتان» وهذا لا يتمّ إلّا مع إنكار الوجود في نفسه، وإلّا لكان للمعلول نسبتان، إحداهما نسبته إلى جاعله، والأخرى وجوده في نفسه. فيكون صدر المتألّهين بصدد إنكار الوجود في نفسه للممكنات، وليس بصدد إنكار الوجود لنفسه فحسب، بل إنّ إنكاره للوجود لنفسه بتبع إنكاره للوجود في نفسه بالنسبة إلى الممكنات.

ويبقى كلام صدر المتألّهين غير خالٍ من الاضطراب والاندماج كما ذكر الطباطبائي، وتفصيل هذه الأبحاث موكولٌ إلى محلّه.

ثمّ إنّ كلام الشيخ حسن زاده آملي أيضاً لا يخلو من الخلط بين معنيي الإضافة الإشراقيّة اللذين أشرنا إليهما في الحاشية، فلاحظ.

وأخيراً ينبغي الالتفات إلى أنّه بناءً على القراءة التي اخترناها لأصالة الوجود، يكون لعالم الإمكان وجود في نفسه لنفسه كما ذهب إلى ذلك حكماء المشّاء، فتأمّل.

المقولية وبين كونه من الإضافة الإشراقية» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٢٤. ومراده ما بيناه.

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، تصحيح وتعليق حسن زاده آملي: ج١ ص١٢٥.

مصادر الكتاب

١. **أجود التقريرات**، السيّد أبو القاسم الخوئي، مؤسّسة صاحب الأمر، إيران ـ قم.
٢. **أسرار الآيات**، صدر المتألّهين، المنتدى الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران ـ طهران.
٣. **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، العلّامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهّري، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، نشر: دار التعارف، بيروت.
٤. **إشراق هياكل النور**، غياث الدشتكي الشيرازي.
٥. **الإسفار عن الأسفار**، السيد رضي الشيرازي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران،٢٠٠٢م.
٦. **الإشارات والتنبيهات**، لابن سينا، مع شرحي المحقّق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلّامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي.
٧. **إشراق هياكل النور**، غياث الدشتكي الشيرازي.
٨. **آشنايى باعلوم إسلامي** (فارسي)، مرتضى مطهّري، علم الكلام، انتشارات صدرا، قم.
٩. **أصول الفقه**، الشيخ محمّد رضا المظفّر، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.
١٠. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهّري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى.

١١. **أصول المعارف**، ملّا محسن المعروف بالفيض الكاشاني، تعليق وتصحيح وتقديم: السيّد جلال الدِّين الآشتياني، منشورات مكتب التبليغ الإسلامي.
١٢. **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات.
١٣. **الأعلام**، للزركلي.
١٤. **أوصاف الأشراف في سير العارفين**، للحكيم المحقّق الخواجة نصير الدين الطوسي، ترجمة محمّد الخليلي، تحقيق وتقديم السيد محمّد علي الحيدري الحسني، مؤسّسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، ١٤٢٤هـ، قم.
١٥. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، محمد باقر المجلسي، تحقيق ونشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٦. **بحوث في شرح العروة الوثقى**، السيّد محمّد باقر الصدر، مطبعة الآداب في النجف الاشرف.
١٧. **بحوث في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر (طاب ثراه)، بقلم السيّد محمود الهاشمي، الناشر: المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
١٨. **بداية الحكمة**، للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.
١٩. **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمّد مرتضى الزبيدي.
٢٠. **تجريد الاعتقاد**، المحقّق نصر الدين الطوسي.
٢١. **التحصيل**، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطهّري، منشورات جامعة طهران.
٢٢. **التربية الروحيّة**، السيد كمال الحيدري ، الناشر دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ، قم.

٢٣. **التعريفات،** السيد الشريف علي بن محمد علي الجرجاني.

٢٤. **التعليقات،** أبو علي سينا.

٢٥. **تعليقة الآشتياني على كتاب (سه رسائل فلسفي)** لصدر المتألّهين.

٢٦. **تعليقة على المنظومة وشرحها،** العارف المتأله الحكيم الاخوند الهيدجي.

٢٧. **تعليقة على إلهيّات الشفاء،** صدر المتألّهين الشيرازي، تصحيح وتحقيق ومقدّمة: الدكتور نجفقلي حبيبي، انتشارات: بنياد حكمت إسلامي صدرا.

٢٨. **تعليقة على نهاية الحكمة،** الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، مؤسّسة طريق الحقّ، قم.

٢٩. **تفسير الفخر الرازي،** دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٠. **تفسير القرآن الكريم،** صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، تحقيق: محمّد خواجوي ـ محسن بيدارفر، منشورات بيدار، ١٤٢٩هـ، قم المقدّسة.

٣١. **تمهيد القواعد،** صائن الدين علي بن محمّد التركة، آقا محمّد قمشئي وآقا ميرزا محمود قمي، ط٢، تقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، الاتحاد الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران؛ أيضاً: منشورات مكتب التبليغ الإسلامي، قم المقدّسة، ١٣٨١ش.

٣٢. **التنقيح في شرح العروة الوثقى،** السيّد أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، إيران، قم، ١٤١٨هـ.

٣٣. **تهذيب الأصول،** أبحاث السيّد الخميني، تقرير الشيخ السبحاني، منشورات دار الفكر، قم.

٣٤. **التوحيد،** الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تصحيح وتعليق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرّسين؛ أيضاً: دار المعرفة، بيروت.

٣٥. **التوحيد... بحوث في مراتبه ومعطياته،** بقلم: جواد علي كسار، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري.

٣٦. **جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود،** السيّد حيدر الآملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، الترجمة الفارسيّة: السيد جواد طباطبائي، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانيّة، شركة المنشورات العلميّة والثقافيّة.

٣٧. **جامع السعادات،** للشيخ محمّد مهدي النراقي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة السادسة، ١٤٠٨هـ، بيروت.

٣٨. **الجوهر النضيد،** العلاّمة الحلّي، انتشارات بيدار، قم.

٣٩. **الحاشية على تهذيب المنطق،** المولى عبد الله، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٤٠. **حركت وزمان در فلسفه إسلامي،** منشورات الحكمة، طهران، ١٣٦٩ش، الشهيد مرتضى المطهّري.

٤١. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة،** صدر المتألّهين الشيرازي، صحّحه وعلّق عليه حسن حسن زاده آملي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد، طهران؛ أيضاً: منشورات مصطفوي، قم.

٤٢. **درر الفوائد،** تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف العلاّمة الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسسة دار التفسير، قم.

٤٣. **دروس فلسفيّة في شرح المنظومة،** الشهيد مرتضى مطهّري، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، شركة شمس المشرق.

٤٤. **دروس في الحكمة المتعالية،** للسيّد كمال الحيدري، دار الصادقين للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ.

٤٥. **ديوان الحلاج،** وضع حواشيه وعلّق عليه: محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، بيروت.

٤٦. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، آغا بزرگ الطهراني.
٤٧. **الرحيق المختوم**، الشيخ جوادي آملي، دار الإسراء، قم.
٤٨. **رحيق مختوم**، شرح الأسفار (فارسي)، آية الله جوادي آملي، دار الإسراء، قم.
٤٩. **رسائل ابن عربي**، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢١ هـ.
٥٠. **رسائل الشريف المرتضى**، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، منشورات دار القرآن الكريم، قم.
٥١. **الرسائل المختارة**، المحقّق الدواني، مير محمّد باقر الداماد، تفسير سورة الإخلاص.
٥٢. **الرسائل**، صدر الدين محمّد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، إيران.
٥٣. **رسالة الطلب والإرادة**، السيّد الإمام الخميني، ترجمة وشرح سيّد أحمد الفهري، مركز انتشارات علمي وفرهنكي (النشر العلمي والثقافي).
٥٤. **الرسالة القشيريّة**، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيري النيشابوري، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، الناشر: بيدار، ١٩٩٥م، قم.
٥٥. **رسالة الولاية**، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات قسم الدراسات الإسلاميّة، ١٣٦٠هـ.
٥٦. **رسالة في السير والسلوك**، لآية الله السيد محمد مهدي بحر العلوم، مطبوع في ذيل كتاب: تذكرة المتقين في السير والسلوك إلى الله، الناشر: مدين، ١٤٢٥هـ، قم.
٥٧. **رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة**، للعارف المحقّق محمّد رضا القمشئي الأصفهاني، مطبوع على هامش كتاب شرح الهداية للمولى صدرا، الطبعة الحجريّة.

٥٨. **ريحانة الأدب.**
٥٩. **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار،** المحدّث المتبحّر الجامع المحقّق الشيخ عباس القمّي دار المرتضى، بيروت.
٦٠. **سه رساله از شيخ اشراق** (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق)، شهاب الدين يحيى السهروردي، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي، طهران.
٦١. **سير أعلام النُبلاء،** للحافظ محمّد بن أحمد الذهبي ، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٥م، بيروت.
٦٢. **شرح إشارات الشيخ،** الفخر الرازي، طبعة مصر.
٦٣. **شرح أصول الكافي،** صدر المتألّهين، الطبعة الحجرية.
٦٤. **شرح الأسماء الحسنى،** شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتألّه المولى هادي السبزواري، تحقيق د. نجفقلي حبيبي.
٦٥. **شرح الإشارات والتنبيهات،** نصير الدِّين الطوسي، تحقيق: كريم فيضي، مؤسّسة المطبوعات الدينيّة، قم، ١٣٨٤ش.
٦٦. **شرح القيصري على فصوص الحكم،** للشيخ الأكبر محي الدين بن العربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ، منشورات بيدار، قم.
٦٧. **شرح المقاصد في علم الكلام،** التفتازاني.
٦٨. **شرح المنظومة،** ملا هادي السبزواري، دار العلم، قم المقدسة؛ وأيضاً: تعليق: آية الله حسن زاده آملي، نشر ناب، قم.
٦٩. **شرح المنظومة،** تأليف الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: السيّد أبو رغيف، منشورات أمّ القرى، قم.
٧٠. **شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا،** السيّد جلال الدين آشتياني، الناشر: نهضت زنان مسلمان (بالفارسيّة)
٧١. **شرح حكمة الإشراق،** شمس الدين الشهرزوري، مؤسسة الأبحاث

والدراسات الثقافية، طهران، ١٤١٤هـ، تقديم وتحقيق حسن ضيائي تربتي.

٧٢. **شرح حكمة الإشراق**، للحكيم الإلهي محمّد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي.

٧٣. **شرح حكمت متعالية أسفار أربعة** (فارسي)، آية الله جوادي آملي.

٧٤. **شرح رسالة المشاعر للملا صدرا**، الملا محمد جعفر اللاهيجي، تعليق وتصحيح ومقدمة: سيد جلال آشتياني.

٧٥. **شرح شوارق الإلهام**، المحقّق العارف الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي.

٧٦. **شرح فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، محمّد داود القيصري، منشورات بيدار، قم.

٧٧. **شرح كتاب القبسات**، أحمد بن زين العابدين العلوي، مؤسّسة الدراسات الإسلامية.

٧٨. **شرح مبسوط منظومة** (فارسي)، مرتضى مطهّري، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٧٩. **شرح نهاية الحكمة**، علي حمود العبادي، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، ١٤٣٠هـ، قم المقدّسة.

٨٠. **شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي**، د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، منشورات الحكمة، (فارسي).

٨١. **الشفاء**، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي وسعيد زايد، منشورات ذوي القربى، قم.

٨٢. **شناخت**، الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم (ترجمة عن النسخة الفارسيّة).

٨٣. **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، عبد الرزّاق اللاهيجي، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، مؤسّسة الإمام الصادق، قم المقدّسة، ١٤٢٩هـ

٨٤. **الشواهد الربوبية في الأسفار العقليّة الأربعة،** صدر الدين محمد الشيرازي، ومعه حاشية ملا هادي السبزواري، تقديم وتعليق: السيد جلال الدين الأشتياني، نشر مؤسّسة بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، قم.

٨٥. **عرشيّة صدر المتألّهين الشيرازي،** تصحيح وترجمة غلام حسين آهني.

٨٦. **عوالي اللآلئ،** ابن أبي جمهور الأحسائي، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٤٠٥.

٨٧. **غرر الحكم ودرر الكلم،** عبد الواحد الآمدي التميمي، طبع دار القارئ، ١٤٠٧ هـ، بيروت.

٨٨. **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت** عليهم السلام، السيّد محمّد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٨٩. **فروع الكافي للكليني،** تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

٩٠. **الفروق اللغويّة،** لأبي هلال العسكري، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ.

٩١. **فصوص الحكم،** الفارابي، مع شرح السيّد إسماعيل الغازاني، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية.

٩٢. **الفطرة،** مرتضى مطهّري.

٩٣. **الفلسفة،** شرح كتاب الأسفار الأربعة، السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، دار فراقد للطباعة والنشر، قم المقدّسة، ١٤٢٩هـ.

٩٤. **فلسفتنا،** محمد باقر الصدر، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة العاشرة.

٩٥. **فوائد الأصول،** محمّد علي الكاظمي الخراساني، تقريراً لبحوث الميرزا النائيني.

٩٦. **القاموس المحيط،** محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٩٧. **القبسات،** السيّد محمّد باقر الداماد الحسيني، منشورات جامعة طهران، ١٩٩٥م.

٩٨. **كتاب العرشية،** صدر المتألّهين الشيرازي، تصحيح وترجمة: غلام حسين آهني.

٩٩. **كتاب العين،** للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، تصحيح الأستاذ أسعد الطيّب، انتشارات أسوة، ١٤١٤هـ، قم.

١٠٠. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس،** للمفسّر المحدث الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي المتوفى سنة ١١٦٢هـ، عن نسخة كتبت برسم فخر الاشراف السيد سعيد بن الحافظ الشيخ أحمد الحلبي العطار ، مع المقابلة بنسخة خزانة آل العطار بدمشق ومعارضة الملتبس منهما بنسخة دار الكتب المصرية وغيرها، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م ـ ١٤٠٨هـ.

١٠١. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،** العلاّمة الحلّي، جماعة المدرّسين، قم.

١٠٢. **كفاية الأصول،** محمّد كاظم الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.

١٠٣. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال،** علاء الدين المتقي الهندي، مؤسّسة الرسالة، ١٣٩٩هـ، بيروت.

١٠٤. **الكنى والألقاب،** الشيخ عبّاس القمّي، مكتبة الصدر، طهران.

١٠٥. **لسان العرب،** لابن منظور الإفريقي المصري، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.

١٠٦. **اللوامع الإلهيّة،** الفاضل المقداد السيوري، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم.

١٠٧. **المباحث المشرقية،** الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله

البغدادي، منشورات ذوي القربى، قم.

١٠٨. **المباحثات،** ابن سينا، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٠٩. **المبدأ والمعاد،** تأليف صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي بتقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، ومقدمة السيّد حسين نصر.

١١٠. **مبسوط المنظومة،** مرتضى مطهري، انتشارات حكمت، قم.

١١١. **مجموعة الرسائل التسعة،** رسالة في اتّصاف الماهيّة بالوجود، صدر المتألّهين، طهران، ١٤٠٢.

١١٢. **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق** (كتاب التلويحات)، شيخ الإشراق السهروردي، تصحيح وتقديم هنري كربن والسيّد حسين نصر ونجف قلي حبيبي، مؤسّسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، ١٤١٧هـ، الطبعة الثانية.

١١٣. **مجموعة مقالات الطباطبائي** (بالفارسيّة)، إعداد: سيد هادي خسروشاهي، ١٩٩٢م.

١١٤. **محاضرات السيّد الخوئي في أصول الفقه،** تقريرات الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض، دار الهادي للمطبوعات، قم.

١١٥. **المحصّل**، الفخر الرازي.

١١٦. **مختار الصحاح،** للإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

١١٧. **مستمسك العروة الوثقى،** فقيه العصر آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم، الطبعة الرابعة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

١١٨. **المشارع والمطارحات،** شيخ الإشراق السهروردي، نشر: حق ياوران،

إيران، ط١، ١٤٢٦هـ.

١١٩. **المشاعر**، صدر المتألّهين، تحقيق: هنري كوربان، منشورات مكتبة الطهوري، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

١٢٠. **مصباح الأنس**، لمحمّد بن حمزة بن محمّد العثماني ابن فناري، في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، لصدر الدين محمّد بن إسحاق قونوي، تعليق: ميرزا هاشم بن حسن بن محمّد علي الكيلاني أشكوري وآية الله حسن حسن زاده آملي.

١٢١. **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، السيد الإمام الخميني ﵀، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢ م، قم.

١٢٢. **المصباح**، الكفعمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

١٢٣. **مصنّفات الميرداماد**، الميرداماد، الأفق المبين والصراط المستقيم.

١٢٤. **مطالع الأنوار بحاشية الجرجاني**، سراج الدِّين محمود بن أبي بكر الأرموي.

١٢٥. **المظاهر الرحمانيّة**، رسائل الإمام الخميني العرفانيّة، مؤسّسة تنظيم ونشر تُراث الإمام الخميني ﵀، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٢٦. **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين بن فارس (ت: ٣٩٥)، تحقيق وضبط: عبد السلام محمّد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤هـ.

١٢٧. **مفاتيح الجنان**، للشيخ المحدّث عباس القمي، دار الثقلين، طبعة ثالثة، ١٤٢٠هـ، بيروت.

١٢٨. **مفاتيح الغيب**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المقدمة، تعليقات للمولى علي النوري، صححه وقدّم له محمّد خواجوي، مؤسسة الدراسات الثقافيّة.

١٢٩. **مقالات فلسفي**، الأستاذ مطهّري، منشورات الحكمة (بالفارسيّة).

١٣٠. **الملل والنحل**، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيّد

كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

١٣١. **منازل السائرين،** لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، شرح كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تحقيق وتعليق مُحسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢ م، قم.

١٣٢. **منتخبات از آثار إلهيّه إيران،** السيّد جلال الدِّين الآشتياني، انتشارات انجمن فلسفة، چاپ خانه دانشگاه مشهد (مطبعة جامعة مشهد).

١٣٣. **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.

١٣٤. **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة،** محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرّسين، قم.

١٣٥. **المواقف،** عضد الدِّين الإيجي، دار الجيل، بيروت.

١٣٦. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،** العلاّمة محمّد علي التهانوي.

١٣٧. **موسوعة مصطلحات الإمام الفخر الرازي،** الدكتور سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون.

١٣٨. **الميزان في تفسير القران،** العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدّسة؛ أيضاً: منشورات: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

١٣٩. **النجاة من الغرق في بحر الضلالات،** ابن سينا، تحقيق: محمد تقي دانش، منشورات جامعة طهران.

١٤٠. **نحن والتراث**، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦.

١٤١. **نهاية الحكمة،** محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.

١٤٢. **نهاية الدراية في شرح الكفاية،** محمّد حسين الأصفهاني، منشورات سيّد

الشهداء، قم المقدّسة، ١٣٧٤ش.

١٤٣. **نهج البلاغة**، نسخة المعجم المفهرس، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ، ونسخة محمد عبده، دار المعرفة، بيروت.

١٤٤. **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، حسن زاده آملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.

١٤٥. **هدية العارفين**، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الفهرس

الفصل السادس

في أنّ الوجودات هويّات بسيطة وأنّ حقيقة الوجود ليست معنىً جنسيّاً ولا نوعيّاً ولا كلّيّاً مطلقاً

إشارات وتنبيهات الفصل السادس

الفصل السابع

في أنّ حقيقة الوجود لا سبب لها بوجهٍ من الوجوه

إشارات وتنبيهات الفصل السابع

إشكالاتٌ وتفصّيات

إشارات وتنبيهات

مبحث الإشكالات والتفصّيات

توضيح وتنبيه

إشارات وتنبيهات مبحث (توضيح وتنبيه)

الفصل الثامن

في مساوقة الوجود للشيئيّة

إشارات وتنبيهات الفصل الثامن

الفصل التاسع
في الوجود الرابطي

إشارات وتنبيهات الفصل التاسع